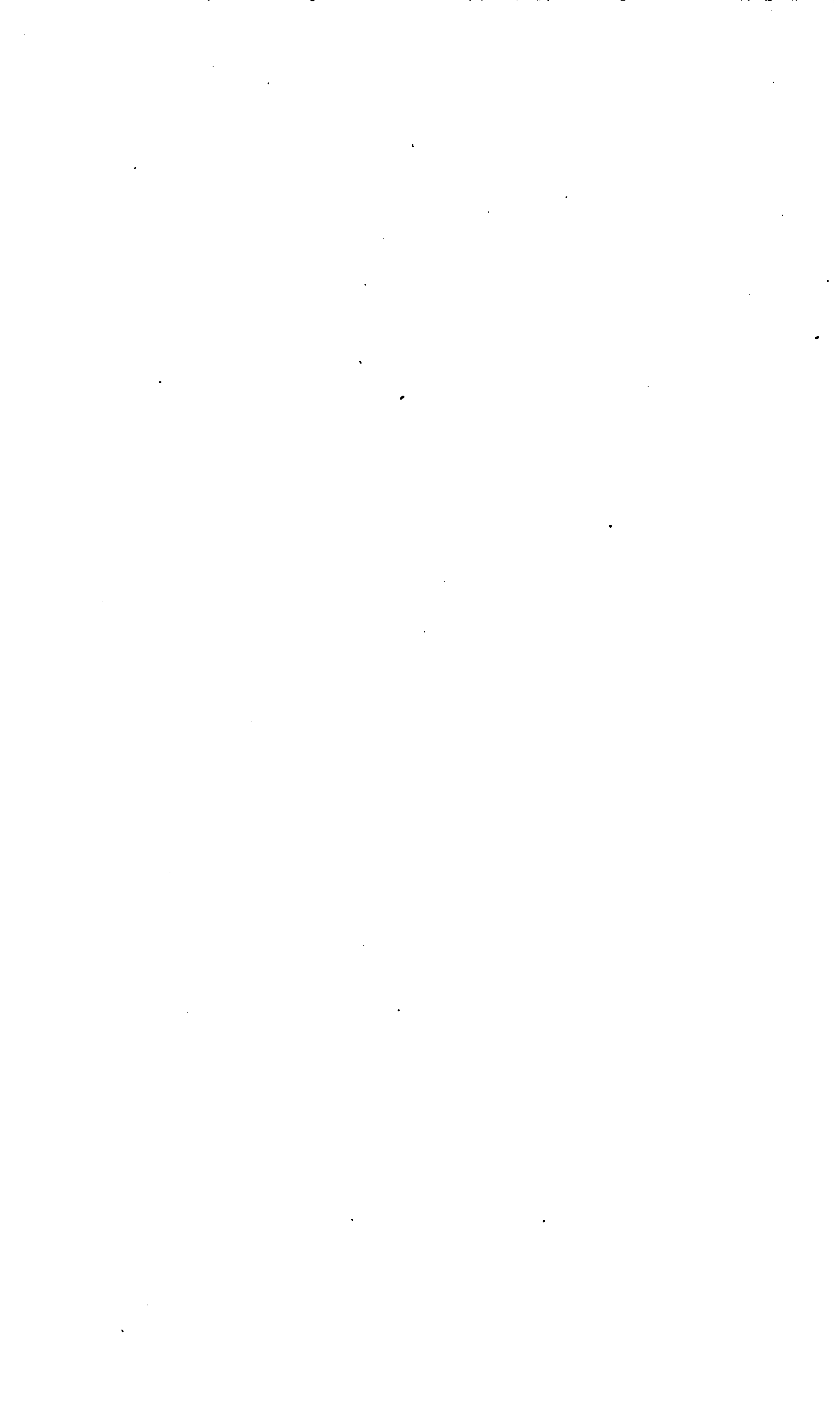


Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

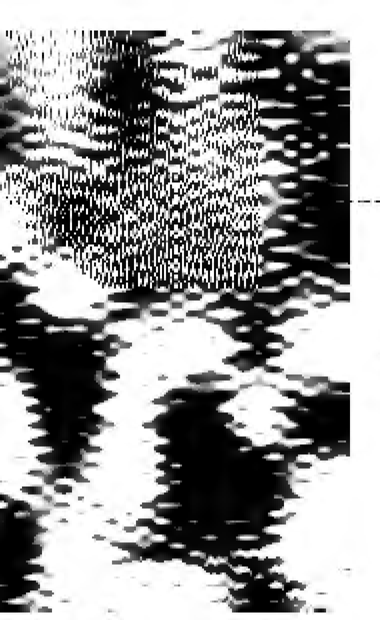
D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

---

1 8 7 2.

Fünfundvierzigster Jahrgang.

Erster Band.



Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1872.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1872, erstes Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1872.

Abhandlungen.

1.

Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gottesdienstes.

Von

W. L. Volz,

Pfarrer in Haslach bei Freiburg.

Was könnte anregender und fördernder sein, als sich in die wunderbare und herrliche Anfangszeit des Christentums zu versenken, und das Bild desselben sich immer lebendiger und vollständiger gerade in der Zeit seiner Stiftung und ersten Ausbreitung vor Augen zu stellen? Und wenn bei gründlicher Prüfung und Erforschung auch mancher liebgewonnene Irrtum schwinden würde, die Wahrheit und damit die Sache des Christentums könnte nur dabei gewinnen. Freilich ist gerade hier eine unbefangene, unparteiische, nüchterne Prüfung keine geringe Sache, und jede Täuschung von weitreichenden, verhängnisvollen Folgen. Indessen dürfte das Gebiet des Gottesdienstes, der äußeren, geschichtlich gewordenen Darstellung des christlichen Glaubensinhaltes noch am ehesten eine Verständigung zulassen, insofern es sich hier letztlich eben um Thatsachen und nicht um Ansichten handelt. Freilich wer das Feld kennt, das wir betreten, wer den Mangel an Quellen, die Dürftigkeit der vorhandenen, die oft so durchaus verschiedene Auffassung

der wichtigsten und entscheidendsten Beweisstellen kennt, der wird die Schwierigkeit dieser Untersuchungen ermessen und verstehen, daß wir trotz der trefflichen Arbeiten von Rothe, Höfling, Bunsen, Harnack[1]) u. A. uns nicht befriedigt fühlten, und unsererseits uns gern bescheiden, wenn wir zu weiterer Untersuchung und völliger Klarstellung der betreffenden Hauptpunkte eine Anregung gegeben haben.

Die Methode, der wir folgen, muß sich durch die Arbeit selbst rechtfertigen: wir möchten geflissentlich absehen von jedem System und jeder Theorie, und nur die Thatsachen für sich reden lassen, und dem Leser auch ohne große Gelehrsamkeit Gelegenheit geben, sich ein selbständiges Urtheil zu bilden. Und weil Kürze ein wesentliches Beförderungsmittel der Klarheit ist, so werden wir uns der möglichsten Kürze zu befleißigen suchen. Unsere Quellen sind in erster und Haupt-Instanz die Schriften des neutestamentlichen Kanons, deren Ausbeutung für unseren Zweck wir vollständiger und zusammenhängender, als es bisher geschehen, versuchen wollen.

Wenn wir in den Evangelien nach Andeutungen und Nachrichten über den Gottesdienst der Juden und über die Betheiligung Jesu und seiner Jünger an demselben suchen, so tritt uns sofort die Stelle Luk. 4, 16 ff., wo Jesus in der Schule von Nazareth predigt, entgegen. Hier heißt es: „Er stund auf, um zu lesen (ἀναγνῶναι), und es ward ihm das Buch des Propheten Jesaias gegeben, und er schlug das Buch auf, und fand die Stelle, da geschrieben ist“, und nachher V. 20: „Und er machte das Buch zu, und gab es dem Diener, und setzte sich“, und begann nun seine Predigt. Jesus hält hier die Haphtare, die Schlußvorlesung, welche aus den Propheten genommen wurde, daher der Ausdruck ἀναγνῶναι, und knüpft an dieselbe die Predigt des Evangeliums an. Wir sehen, es ist hier noch kein vorgeschriebener Abschnitt, sondern indem

[1]) Großen Genuß und Förderung hat uns Harnacks gründliches Werk: „Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter“ (Erlangen 1854), gewährt, und gereicht es uns zu nicht geringer Genugthuung, von dem entgegengesetzten Wege aus, als den er eingeschlagen, s. S. 69 ff. in den Hauptergebnissen mit ihm zusammenzutreffen, und erkennen wir darin die beste wissenschaftliche Probe für ihn und für uns.

der Diener das prophetische Buch, das gerade an der Reihe ist, holt, und dem Vorlesenden überreicht, bleibt diesem die Wahl des Abschnitts selbst überlassen [1]). Jesus steht selbst auf und meldet sich zum Vortrag, während später die Vorleser aufgerufen werden, und nachdem er das göttliche Wort stehend gelesen, setzt er sich zum Vortrag nieder, wie bei der Bergpredigt Matth. 5, 1 und bei der Predigt vom Schiffe aus Luk. 5, 3; was Beides, das stehende Lesen und Hören des Schriftwortes und das Sitzen des vortragenden Rabbi, unzweifelhaft jüdische Sitte war. Apg. 13, 15 heißt es: „Nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten sandten die Vorsteher der Schule (*οἱ ἀρχισυνάγωγοι*) zu ihnen, und ließen ihnen sagen: Ihr Männer, lieben Brüder, wenn ihr ein Wort der Vermahnung an das Volk habt, so redet." Die Synagogenvorsteher fordern hier Paulus und Barnabas nach Beendigung der gebräuchlichen Vorlesungen aus dem Gesetz und aus den Propheten zum Vortrag auf. Aus diesen Gottesdiensten der Synagoge sind nun unzweifelhaft die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen zunächst hervorgegangen [2]). Dafür sind wol die stärksten Zeugnisse, daß die Versammlung der Christen selbst „Synagoge", *συναγωγή*, genannt wird [3]), sowie daß die Boten des Evangeliums jüdische Synagogen nicht bloß vorübergehend benützten, um den Juden das Wort des Heils nahe zu bringen, sondern nach dem Ausbruch des Widerspruchs und der Feindschaft gegen ihr Zeugnis mit ihrem Anhang die Synagogen gläubig gewordener Vorsteher zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen und Predigten

---

1) S. Herzfeld, Geschichte des Volks Israel von Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkab. Schimon (2. Aufl.), Bd. III, S. 131: „Regelmäßig hinter jeder der pentateuchischen Vorlesungen ein Stück aus den Propheten zu geben, wurde wol erst sehr langsam zur allgemeinen Sitte, und noch Jahrhunderte länger blieb es dem Leser überlassen, das prophetische Stück für seinen homiletischen Zweck frei zu wählen."

2) Steitz in Herzogs Theolog. Realencyklopädie, Bd. IX, Artikel „Messe, Meßopfer", S. 397: „die apostolische [Form des Gottesdienstes], welche sich zunächst an den Synagogendienst anschloß".

3) Jak. 2, 2; vgl. Hebr. 10, 25 *ἐπι-συναγωγή*. Rothe, De primordiis cultus sacri Christianorum (Bonnae 1851), p. 11.

an Juden und Heiden unbedenklich gebrauchten [1]). Zeigt sich doch etwas Aehnliches eigentlich schon bei der ersten Christengemeinde zu Jerusalem. Wenn Höfling [2]) sagt: „Daß die Ausscheidung aus dem alttestamentlichen Tempelverbande damals noch nicht erfolgt war, daß eine Theilnahme der Christen an dem jüdischen Gottesdienste noch stattfand, kann nicht geleugnet werden. Aber auf der anderen Seite werden wir bei dem *καθ' ἡμέραν προσκαρτερεῖν ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ* (Apg. 2, 46) wol ebenso wenig an ein bloßes Theilnehmen der Christen an dem jüdischen Gottesdienste, an ein sich Verlieren der christlichen Gemeinde unter der jüdischen zu denken haben. Gewiß traten die Christen auch hier in näherer Gemeinschaft mit einander auf und verrichteten ihnen eigentümliche Acte. Warum sollten sie von ihrem Glauben an Christum hier geschwiegen, warum von dem Heile in Christo nicht auch hier in Gegenwart der Ungläubigen gezeugt haben?" — so findet sich Apg. 5, 12—14 eine Bestätigung dafür, wie man sich keine bessere wünschen könnte. Denn dort heißt es ja ausdrücklich: *καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός· μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ Κυρίῳ πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν*, „und sie waren Alle einmüthig in der Halle Salomo's; und Keiner der Uebrigen wagte, sich zu ihnen zu thun, sondern das Volk hielt groß von ihnen: immer mehr aber wurden Glaubende dem Herrn hinzugefügt, eine Menge von Männern und Frauen". Es ist dies unzweifelhaft eine historische Erinnerung des Lukas: hier, an diesem durch den Fuß ihres göttlichen Meisters geweihten Ort [3]), versammelten sich die Christen zu Jerusalem zu ihrer Theilnahme am Gottesdienst der

---

1) Apg. 19, 9. Doch wird das *σχολή* hier von Anderen als Hörsaal eines sogar heidnischen Rhetors verstanden, vgl. dagegen aber Meyers Commentar zum Neuen Testament (2. Aufl.), Abth. 3, S. 347.

2) Von der Composition der christl. Gemeindegottesdienste (Erlangen 1837), S. 21.

3) Joh. 10, 23.

jüdischen Gemeinde. Hier hatte auch Petrus nach der Heilung des Lahmen zum Volke gesprochen [1]), und können wir der Vermuthung uns nicht erwehren, daß diese στοὰ Σολομῶντος, „Halle Salomo's", im Tempel des Herodes an die Stelle der Lischchat-hagasit, „der Quadernhalle", des zweiten Tempels getreten, und beides, Sitzungssaal des Synedriums, des obersten Gerichtshofes, wie Tempelsynagoge geworden war. Wenn Ewald sagt [2]): „Die Apostel traten damit vor allem Volk in einer der geräumigen Tempelhallen auf, welche man, weil sie gewöhnlich von Rednern und lernbegierigen Zuhörern aufgesucht wurde, die Salomoshalle hieß", so möchten wir, diesem Gedanken folgend, noch lieber sagen, sie habe wol Salomoshalle geheißen, weil sie, der von Salomo nach 1 Kön. 7, 7 erbauten Gerichtshalle entsprechend, zunächst dazu bestimmt war, zu den Gerichtssitzungen zu dienen, und zugleich dann auch, wie früher schon das Lischchat-hagasit, das Local der Tempelsynagoge war. Sie war, wie die große Synagoge zu Alexandria und die Synagoge zu Tiberias eine Doppelstoa [3]), und mußte beides, sowol die viel großartigeren Verhältnisse des Tempels des Herodes überhaupt, als auch das Bedürfnis eines größeren Raumes für die Sitzungen des Gerichts, denen die Schriftgelehrten in immer wachsender Zahl anwohnten, wie für das Sprechen der Gebete und die Thoravorlesungen, an denen sich die Gemeinde immer zahlreicher betheiligte, auf die Wahl eines größeren Raumes hiefür, als die von Simon ben Schetach erbaute Quadernhalle gewesen war [4]), hinwirken. Dazu scheint die spätere Solomoshalle von dem Ort der früheren Lischchat-hagasit nicht allzuweit entfernt gewesen zu sein, da sie an der Ostseite des Tempels lag, während jene nach Herzfeld im Südosten des inneren Vor-

---

1) Apg. 3, 11.
2) Geschichte des Volks Israel (2. Ausgabe, Göttingen 1858), Bd. VI, S. 136.
3) Herzfeld, Bd. II, S. 394, § 9.
4) Leyrer in Herzogs Realencykl., Bd. XV, Artikel „Synedrium", S. 318. Doch bezweifelt Herzfeld a. a. O., § 10 die Erbauung der Lischchat-hagasit durch Simon ben Schatach.

hofs gelegen hatte [1]). Und finden wir nun merkwürdigerweise bei Lundius in seinen Jüdischen Heiligtümern, S. 478, die Angabe: „Vierzig Jahre vor der letzten Verstörung des Tempels noch vor Christi Tod veränderte das Obergericht seinen Sitz, und wanderte aus der obersten Gerichtsstube oder der polirten Steinkammer (der Quaderhalle) aus.... aus dieser obersten Gerichtsstube wanderte es, und nahm eine Zeitlang seinen Sitz unten im Vorhof der Heiden gegen Morgen an dem Ort, der die Laden oder Buden genennet ward, weil nebst dabei die Kramer und Kaufleute ihre Laden und Buden hatten." [2]) „An der Morgenhalle" (die er S. 364 als Halle Salomo's bezeichnet hat), sagt Lundius S. 365, „oder binnen derselben zu beiden Seiten des Thors war zuletzt gleichsam ein steter großer Handelsplatz und Markt.... Daher dieser unterste Theil dieses Vorhofes den Namen bekommen, daß sie die Laden oder Buden genennet worden, wohin endlich das höchste Gericht vierzig Jahre vor der letzten Verstörung sich begeben." Es nahm also seinen Sitz gegen Osten im Vorhof der Heiden, und da es gewiß nicht unter freiem Himmel tagte, wo anders als in der Halle Salomo's? [3])

Aus der Synagoge brachten die Christen Gebet, Schriftvorlesung

---

[1]) Vgl. über die *στοά Σολομῶντος* Herzfeld, Bd. I, S. 390, Anm. c: „Nun wird zwar De bello Jud. 5, 5, 1 (vgl. Antiqu. 20, 9, 7) behauptet, daß Schlomo blos die Ostseite des Bergrandes mit einer Stoa versehen habe, und die Benennung ‚Stoa des Salomo' Joh. 10, 23. Apg. 3, 11 bestätigt dies, weshalb ich kein Gewicht darauf lege, daß im Widerspruch hiemit Ant. 8, 3, 9 gesagt ist, Schlomo habe den ganzen Bergrand mit Stoen umgeben: allein in den Zeiten nach Schlomo wurden diese äußeren Bauten fortgesetzt."

[2]) Vgl. Matth. 21, 12 u. 13 die Tempelreinigung.

[3]) S. auch Keil, Handbuch der bibl. Archäologie (Frankfurt 1858), 1. Hälfte, S. 145, Anm. 7: „In diesen äußeren Tempelraum, den christliche Archäologen den Vorhof der Heiden nennen, verlegen die Rabbinen eine Synagoge (vgl. Luk. 2, 46)." Vgl. Lightfoot, Opera omn. Joh. Leusden., ed. secunda 1699, Vol. II, p. 646: „Et forte elegit (Jesus) sibi porticum Solomonis, inqua ambularet, vel ut rem haberet cum Patribus Synhedrii, qui ibi sederunt etc."

und Schriftauslegung in ihre Gottesdienste mit, und daß sie sich bei denselben auch sonst an die Weise des jüdischen Gottesdienstes anschlossen, das bezeugt uns die Stelle 1 Kor. 14, 16, wo der Apostel davon redet, wie der, welcher an der Stelle des Laien stehe, „Amen" sagen könne, wenn er die Worte des Vortragenden nicht verstehe [1]).

Als ein weiterer Bestandtheil des christlichen Gottesdienstes trat aber noch das vom Herrn verordnete und eingesetzte heilige Abendmahl, das „Mahl des Herrn", *κυριακὸν δεῖπνον*, 1 Kor. 11, 20 hinzu. Man hat zwar unter der *κλάσις τοῦ ἄρτου*, „dem Brotbrechen", Apg. 2, 42 die bloße Feier von Liebesmahlen und die Spendung von Almosen an die Armen verstehen wollen, allein Apg. 20, 7. 11 beweist, daß das Brotbrechen die Haltung eines wirklichen Mahles, und zwar zur Vereinigung der gläubigen Jünger Jesu die Feier des heiligen Abendmahls ist, welches in echt jüdischer Weise von der ersten bedeutsamen Handlung dabei das Brotbrechen genannt wurde, vgl. Luk. 24, 30 u. 35 und 1 Kor. 11, 23 u. 24. Und ist hier bereits eine nicht unwichtige Entwickelung des christlichen Gottesdienstes zu erkennen, denn Apg. 2, 46 wird die Feier des Mahles des Herrn noch als Theil des Privatgottesdienstes ausdrücklich unterschieden, wie es auch der naturgemäße Gang der Sache war. „Täglich waren sie einmüthig bei einander im Tempel, und daheim brachen sie das Brot, und nahmen die Speise mit Freuden und einfältigem Herzen", *κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον* [2]), während Apg. 20, 7 bereits die Rede davon ist, daß die Jünger sich versammeln *τοῦ κλάσαι ἄρτον*, „um das Brot zu brechen", und aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich ist, daß dieses *κλάσαι ἄρτον* nur den Schluß- und Höhepunkt der gottesdienstlichen Versammlung bilden soll, und der Apostel

---

[1]) Vitringa, De Synagoga vetere, p. 17; vgl. Nehem. 8, 6 und Constit. Apost. P. A. de Lagarde 1862, lib. VIII, cap. 5, p. 239 u. cap. 12, p. 259. Rothe, p. 13: „Nec praeterire fas est, has gratiarum actiones jam formam actus vere liturgici adeptas esse, cum in clausulis earum coetus universus notum illud epiphonema *ἀμήν* eloqui soleret, ex more scilicet Hebraeorum (vid. Deuteron. XXVII) nec non synagogae judaicae.

[2]) Vgl. Philem. 1, 2: *καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ*, „und der Gemeinde in deinem Hause".

nicht bloß vorher lange bis Mitternacht zu den Versammelten redet, sondern noch während und nach dem gehaltenen Liebesmahl [1]) und der daran angeschlossenen Feier des heiligen Abendmahls bis zum Tagesanbruch viel mit ihnen verkehrt, ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας. Es kann nun freilich der Erklärung des κλάσαι ἄρτον vom Mahl des Herrn Apg. 27, 35 entgegengehalten werden, wo sogar der Ausdruck εὐχαρίστησε vorkommt und nach dem ganzen Zusammenhang von der Feier des heiligen Abendmahls keine Rede sein kann [2]). Allein eben weil hier ein Misverständnis unmöglich schien, konnte Lukas die Ausdrücke, welche sonst meist nur in specifisch-christlichem Sinne und Bedeutung gebraucht werden, unbedenklich in ihrem gewöhnlichen allgemeinen Sinne anwenden, um recht zu zeigen, wie bei des Christen Mahl alles geheiligt wird durch das Wort Gottes und durch das Gebet nach 1 Tim. 4, 4 u. 5 [3]). Das Zusammenkommen der Jünger, um das Brot zu brechen (Apg. 20, 7: συνηγμένων τῶν μαθητῶν τοῦ κλάσαι ἄρτον, sagt zum mindesten klar und unzweideutig, daß sie sich zur Feier eines gemeinschaftlichen christlichen Liebesmahles, einer ἀγάπη [4]), versammelt haben, und mit jedem solchen Liebesmahl war in der ersten Zeit die Feier des heiligen Abendmahls unzertrennlich verbunden, wie 1 Kor. 11, 20 ff., insbesondere V. 25: ὁσάκις ἂν πίνητε, „so oft irgend ihr trinket", beweist. Auch klingt unsere Stelle mit dem Verziehen der Rede bis Mitternacht und dem Brotbrechen gegen Morgen nicht undeutlich an den berühmten Bericht des Plinius an, zumal wenn man mit Bunsen und Anderen das „se sacramento obstringere ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent", „sich eidlich verpflichten, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen" vom heiligen Abendmahl versteht [5]), und das gemeinsame Mahl,

---

1) Harnack, S. 106.

2) Gleichwol sagt schon Tertullian (De orat., cap. XXIV), um zu beweisen, daß man an jedem Orte beten dürfe: „qui (Paulus) in navi coram omnibus Eucharistiam fecit, „der auf dem Schiffe in Aller Gegenwart die Eucharistie hielt", d. h. das Abendmahl feierte.

3) Vgl. Matth. 14, 19. Luk. 24, 30 u. 35.

4) Judä 12, wo sogar das Wort ἀγάπη für die Liebesmähler vorkommt.

5) Bunsen, Hippolytus und seine Zeit (Leipzig 1852), Bd. I, S. 388. Düsterdieck („Der altchristliche Gottesdienst", in den Jahrbüchern für

die ἀγάπη, als das cibum promiscuum et innocuum capere, „gemeine und unschuldige Speise nehmen“, vom Abendmahl trennt.

Bei dieser Abendmahlsfeier ist offenbar das κλάσαι ἄρτον mit dem vom Apostel geleiteten Gottesdienst der Christen zu Troas verbunden, denn einmal wird gerade es ausdrücklich als Zweck der veranstalteten Versammlung angegeben, und dann wird es hernach in demselben Local gehalten, wo Paulus gepredigt hatte, auf dem Söller, ἐν τῷ ὑπερῴῳ, wie aus V. 11: ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας ἄρτον, „er stieg wieder hinauf und brach das Brot“, hervorgeht. Wir haben also hier bereits die zweite Form des christlichen Gottesdienstes, die Vereinigung des Gebets- und Predigtgottesdienstes mit der Feier des heiligen Abendmahls, freilich auch hier, weil mit einer eigentlichen Mahlzeit verbunden, noch mehr in der Form eines Privatgottesdienstes.

Die Stelle Apg. 20, 7 gibt uns noch zu weiteren Bemerkungen Anlaß. Es heißt dort: ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων τῶν μαθητῶν, „am ersten Wochentag aber versammelten sich die Jünger“; hier wird der Sonntag als Versammlungstag genannt, und zwar, da es ja jüdische Bezeichnung und Ausdrucksweise ist, ohne Zweifel nach unserer Tagesrechnung die Zeit vom Samstag Abend nach Sonnenuntergang bis Sonntag Morgen gemeint, und wenn Paulus 1 Kor. 16, 2 den Christen gebietet, jeden ersten Wochentag bei sich selbst eine Gabe für die armen Christen in Judäa zu hinterlegen, und Offenb. 1, 10 es geradezu heißt: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, „ich war im Geist an dem Tage des Herrn“, wenn also der Sonntag hier schon mit seinem kirchlichen Ehrennamen genannt wird, so kann kein vernünftiger Zweifel sein, daß die Auszeichnung

---

deutsche Theologie 1869, Bd. XIV, Heft 2, S. 285 ff.) leitet das se sacramento obstringere geistreich von der Taufe und dem Taufgelübde ab, an welches und die darin beschlossenen Pflichten alle Getauften durch die Predigt erinnert und gemahnt wurden. Wir glauben aber, das Plinius auf eine stärkere Erinnerung, auf ein wirkliches sacramentum, nämlich auf die mit höchstem Ernst und Heiligkeit begangene Feier des heiligen Abendmahls anspielt, welche er mit dem Schwur bei der Taufe vermischt haben mag. Es ist, wie schon Harnack mit Recht betont, bei Plinius stets im Auge zu behalten, daß er als Heide an einen Heiden über die christlichen gottesdienstlichen Gebräuche berichtet.

des Sonntags von den übrigen Wochentagen, und insbesondere die Verlegung der christlichen Versammlungen auf diesen Tag, und zwar auf die Nacht vom Samstag auf den Sonntag, in die früheste Zeit der christlichen Kirche hinaufreicht und eine apostolische Einrichtung ist. Man vergleiche Barnabas' Epist., c. XV: *ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν*, „wir feiern den achten Tag zur Freude, an welchem auch Jesus von den Todten auferstand", der Sonntag ist der Christen Freudentag, wie der Sabbat der Juden; und Plinius (Ep. 96): „quod essent soliti stato die ante lucem convenire", „daß sie gewohnt gewesen wären, an einem bestimmten Tage vor Tagesanbruch zusammenzukommen" und Justin. Apol. I, cap. 67: *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται*, „und an dem sogenannten Sonntag (dem Tag, der Sonntag heißt) findet eine Zusammenkunft Aller, die in den Städten und auf dem Lande wohnen, statt". Wir haben hier noch von der Unterscheidung zwischen öffentlichen und Privat-Gottesdiensten der ersten Christen zu reden. Rothe erklärt [1]), daß die christlichen Versammlungen bis zur Zerstörung des Tempels nirgends eigentliche Gottesverehrung zu nennen gewesen sein („has *συναγωγὰς* christianas neutiquam cultum divinum vere ita dicendum fuisse"), sondern bloße Erbauungsversammlungen waren, wie er auch sogar die Synagogenversammlungen nur als solche gelten lassen will. Harnack (S. 73) dagegen erklärt es für Thatsache, „daß alsbald nach der Ausgießung des heiligen Geistes und im bewußten Lebenszusammenhang mit ihm (Apg. 2, 33; 4, 31) der christliche Cultus mit seinen wesentlichen Elementen sogleich in's Leben trat". Allein ohne über den Begriff von öffentlichem und Privat-Gottesdienst zu streiten, wird jeder Unbefangene zugeben müssen, daß die Versammlungen der Jünger Apg. 1, 13. 15 ff.; 2, 1 ff.; 4, 23 ff.; 10, 24 ff.; 12, 12; 13, 2 u. 3; 20, 17 ff. ganz den Charakter von Privatversammlungen tragen, während Luk. 24, 53. Apg. 2, 46; 5, 12 ff.

---

1) p. 11.

unwidersprechlich die Theilnahme der Christen am öffentlichen jüdischen Gottesdienst bezeugen. Ein mehr öffentliches Gepräge haben zwar die Versammlungen Apg. 6, 2 ff.; 11, 2 ff.; 15, 4 ff.; 20, 7 ff.; allein der Zweck der drei ersten war die Ordnung von Gemeindeangelegenheiten und die Beilegung von Zwistigkeiten, und die letzte, wenn auch auf einem bestimmten Tag zu besonderem religiösen Zweck zusammengerufen, ist, weil bei Nacht und auf dem Söller eines Hauses abgehalten, und unterbrochen und nach der Unterbrechung wieder fortgesetzt, doch wol gleichfalls mehr als religiöse Privatversammlung, denn als ein förmlicher öffentlicher Gottesdienst anzusehen. Wenn man nun aber auch Rothe zugeben kann, daß es an directen Zeugnissen für einen geregelten öffentlichen Gottesdienst der ersten Christen neben der Theilnahme am Gottesdienst der Juden fehle, so sind die indirecten Zeugnisse desto stärker, und die frühe Heilighaltung des Sonntags ist allein ein unwiderleglicher Beweis, daß nicht erst zu Plinius' und Justins Zeiten, sondern von Anfang an an diesem Tage allgemeine, regelmäßige gottesdienstliche Versammlungen der Christen gehalten wurden. Freilich — und das ist Rothe abermals zugegeben — muß es einige Zeit gedauert haben, bis diese Versammlungen aus der ersten ursprünglichen Form religiöser Privat- oder bloßer Erbauungs- und Gebetsversammlungen (Apg. 1, 14; 4, 23 ff.; 12, 12) in die Form und den Charakter von allgemeinen, gottesdienstlichen Versammlungen übergegangen waren, und tragen die Versammlungen der Christen zu Korinth nach 1 Kor. 11, 20 ff.; 14, 20 ff. noch gar sehr das Gepräge von Privatversammlungen an sich; allein wenn Paulus selbst Apg. 20, 20 davon redet, daß er die Christen zu Ephesus gelehrt habe „öffentlich und daheim", also privatim, *τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους*, wenn er Kol. 4, 16 gebietet, daß sein Brief, wenn er bei den Kolossern gelesen, auch in der Gemeinde von Laodicea gelesen werden solle, und wenn Hebr. 13, 10 u. 15 ff. von dem Altar der Christen und den Opfern, die sie Gott darbringen, gesprochen wird, so fordert und verlangt das öffentliche, religiöse Versammlungen der Christen zum Lob und zur Anbetung Gottes.

Aber auch Anfänge einer Liturgie, d. i. bestimmter, feststehender

Formen beim Gottesdienst, insbesondere einer Spendungsformel beim heiligen Abendmahl, lassen sich unschwer schon in frühester Zeit erkennen. Die Worte 1 Kor. 11, 23—25, welche Paulus auf eine Offenbarung Christi an ihn zurückführt, also gewissermaßen mit der Einsetzung dieses Sacraments durch den Herrn identificirt, sind unzweifelhaft die von dem Apostel in allen von ihm gegründeten und unter seiner Leitung und Einfluß stehenden Gemeinden gleicherweise eingeführte Austheilungsformel [1]); wie dieselbe sich auch unverkennbar in dem fast wörtlich übereinstimmenden Bericht des Lukas 22, 19 u. 20 über die Einsetzung des heiligen Abendmahls wiederfindet, und birgt diese Formel, wie sie echt liturgisch anfängt: „Der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er das Brot“ u. s. w., schon beides in sich, den ersten Ansatz zu der später der Austheilung des heiligen Abendmahls in der der Paschafeier entsprechenden Weise vorangehenden Erzählung von seiner Stiftung [2]), und die noch lange in der Kirche gebräuchliche ganz kurze und einfache Wiederholung der eigenen Worte Christi über dem gesegneten Brot und Wein [3]). Das Abendmahl selbst aber führt uns zu weiteren Untersuchungen. Woher ist es entstanden, und wie ist es geworden? Ist es aus jüdischen Institutionen hervorgegangen, oder als ein völlig Neues hinzugetreten? Oder besser ausgedrückt: Steht es als ein schlechthin Neues ohne alle Vermittelung mit dem Früheren da, oder aber lassen sich Anschließungspunkte an alttestamentliche religiöse Handlungen bei ihm auffinden?

Das heiligen Abendmahl ist das Paschamahl des Neuen Testaments. So hat es der Herr eingesetzt — siehe besonders Luk. 22, 15 ff. —, so bezeichnet es Paulus, wenn er 1 Kor. 5, 7 sagt: „Christus ist

1) Vgl. Harnack, S. 165: „Ich sehe mit Meyer (zu Matth. 26, 27) in diesen Worten 1 Kor. 10, 16 verglichen mit Kap. 11, 23 ff.: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὅ εὐλογοῦμεν* und *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν* eine **aus der Abendmahls-Liturgie der apostolischen Zeit** hergenommene technische Bezeichnungsweise.“

2) Bingham, Origin. Eccles., lib. XIII, cap. 5, § 4, p. 125. (Opera convert. Grischorius. Editio secunda. Halae, Magdeburg. 1754. Vol. V.)

3) Bei der Austheilung eigentlich nur „Leib Christi“, „Blut Christi“; vgl. Constit. Apost., lib. VIII, c. 12, p. 259.

unser Pascha, das für uns getödtet ist", und Johannes, wenn er Joh. 19, 36 in der Verschonung Jesu vor dem Zerbrechen der Beine die Erfüllung der für die Schlachtung des Paschalammes gegebenen gesetzlichen Vorschrift sieht: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen", 2 Mos. 12, 46 und 4 Mos. 9, 12. Doch betrachten wir uns die Feier dieses christlichen, neutestamentlichen Paschamahles näher.

Die *εὐλογία* [1]) oder *εὐχαριστία* — beide Ausdrücke werden im Neuen Testamente gerade beim heiligen Abendmahl als gleichbedeutend gebraucht, der Segen und das Dankgebet, welches über das Brot und den Wein gesprochen wird — schließt sich enge an den Segenswunsch an, mit welchem der Hausvater jede gemeinschaftliche Mahlzeit zu eröffnen pflegte, es war im wesentlichen beim jüdischen und beim christlichen Pascha kein anderer, nur daß bei dem frei gesprochenen Dankgebet für Gottes irdische Gaben und Gnaden sich auch die Beziehung dort auf die Erlösung aus Aegypten, hier auf die durch Christi Tod geschenkte Erlösung, bald mehr bald weniger betont, einmischte. Und sind die Nachrichten des Justinus Martyr in diesem Begriff gewiß nicht auf seine Zeit zu beschränken, sondern auch von der Vorzeit zu verstehen. Er sagt Apol. I, c. 65: *καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπερ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.* „Und dieser (der Vorsteher) nimmt es in Empfang (das Brot und den Kelch mit Wasser und Wein) und sendet Lob und Preis dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes empor, und

---

1) *Εὐλογία* hieß die Gebetshandlung und als *εὐλογεῖν* wurde sie ohne Zweifel bezeichnet von dem Anfang der üblichen Segensformeln *εὐλογητὸς εἴη*. Der Segensspruch lautete übrigens über das Brot: ב" אי אלהנו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ, und über den Wein ב" אי א" מהבורא פרי הגפן „Benedictus tu Domine Deus noster, mundi Domine, qui panem nobis e terra produxisti" oder: „qui vineae fructum creaveris"; s. Buxtorf, Synag. Jud., editio tertia (Basileae 1680), p. 242 u. 243; vgl. Rothe, p. 6, not. 6, Hinweisung auf das II. Pfaffische Fragment des Irenäus: „*εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκελεύσεν ἐκφύσαι τοὺς κάρπους τούτοὺς εἰς τροφὴν ἡμετέραν*".

hält eine längere Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdiget worden sind." Und im Dialog. cum Tryph. Jud., c. 41 sagt er: *καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ*, „und die für die vom Aussatz Gereinigten vorgeschriebene Darbringung des feinsten Weizenmehls war ein Vorbild des Abendmahlsbrotes, welches der Herr Jesus Christus uns zum Gedächtnis an sein Leiden für die Reinigung der Menschenseelen von allem Argen zu bereiten befohlen hat, damit wir Gott zugleich danksagen für die Schöpfung der Welt samt allem, was in ihr ist, um des Menschen willen, und für die Erlösung von allem Bösen, darin wir lagen, und daß er die Herrschaften und Gewalten vollkommen zunichte gemacht hat durch den, der durch seinen Rath in's Leiden hingegeben war". Hier spricht Justin zunächst nur von der Bedeutung des heiligen Abendmahles als des Mahles der Danksagung für Christi Leiden und Tod, allein, indem er bei der Erklärung des Danksagens offenbar auf die übliche Danksagung selbst hinblickt, zeigt er, wie mit der allgemeinen Danksagung für die Schöpfung und Erhaltung die Danksagung für die Erlösung sich verband [1]).

---

[1]) Bunsen, Bd. I, S. 376: „Das Gebet der Eucharistie (buchstäblich der Danksagung) selbst war aus der Gebetsformel hervorgegangen, mit welcher der Hausvater das Brot und den Kelch segnete, und wird der Eingebung oder dem Wissen der dienstthuenden Aeltesten überlassen." Vgl. Steitz in Herzogs Realencykl., Bd. XI, Artikel „Pascha", S. 150: „Wenn ferner der jüdische Hausvater den Sabbat durch ein Abendmahl eröffnete und mit einem Gebete heiligte, worin er für die Vollendung der Schöpfung

Ebenso weist der Herr in den Einsetzungsworten ausdrücklich auf das alttestamentliche Pascha zurück. Wenn er beim Brechen und Darreichen des Brotes sagt: τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, „das ist mein Leib, der für euch sc. gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtnis" — und statt des זֶבַח־פֶּסַח הוּא später der Ausdruck גּוּף = der Körper, Leib des Pascha bei der Befolgung der Vorschrift Ex. 12, 26 u. 27 gebraucht wurde [1]); wenn ebenso der dritte von den vier üblichen Pascha-Bechern „der gesegnete Becher" (כסא הברכה) hieß, und der Kelch, darin beim heiligen Abendmahl der Wein ausgetheilt wird, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, „der Kelch des Segens", genannt wird (1 Kor. 10, 16), und wenn die Einsetzungsworte über ihn: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, „dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut", wie schon der Verfasser des Briefs an die Hebräer erkennt, der Kap. 9, 12 ff., besonders V. 14 u. 18—20, unverkennbar darauf anspielt [2]), mit Ex. 24, 8 zusammentreffen, so daß der Hebräerbrief diese Stelle frei wiedergibt: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός, „das ist das Blut des Bundes, den Gott mit euch gemacht hat"; und wenn auch das τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, „das thut zu meinem Gedächtnis", dem wiederholten Gebot Gottes, das Pascha zum Gedächtnis [3]) des Gerichts Gottes über die Aegypter und der

---

und die Rettung aus Aegypten dankte, so dürfen wir nur an die Stelle der letzteren Erinnerung die Erlösung von Sünde und Tod setzen, um den ganzen Inhalt der altkatholischen εὐχαριστία, des Dankgebets beim Abendmahle, zu gewinnen."

1) Stier, Reden Jesu (2. Auflage), Bd. VI, S. 72, Anm. 1: „In der Mischna kommt גּוּפוֹ שֶׁל פֶּסַח als terminus vor."

2) Delitzsch, Commentar zum Brief an die Hebräer, S. 416: „Unser Verfasser hat ἰδοὺ τὸ αἷμα in τοῦτο τὸ αἷμα umgesetzt, nach Böhme's wahrscheinlicher Vermuthung mit bewußtem oder unwillkürlichem Bezug auf die Abendmahlsworte." Vgl. S. 426.

3) Ex. 12, 14: וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן; vgl. Stier a. a. O.: „Im εἰς ἀνάμνησιν scheint noch zuletzt ein Anklang zu tönen daran, daß im Pascha ein Gedächtnis und eine Verkündigung, הַגָּדָה, daher 1 Kor. 11, 26 καταγγέλλετε, stattfand."

Verschonung und Erlösung seines Volks Israel zu halten entspricht, so ist die enge Verwandtschaft und der nahe Zusammenhang des neutestamentlichen mit dem alttestamentlichen Pascha aus all diesem ganz unzweifelhaft. Ja durch diesen engen Anschluß der Einsetzungsworte an die Liturgie des Paschamahles gewinnen diese selbst einen liturgischen Anstrich, und zeigt jeder unbefangene Blick auf das heilige Abendmahl, daß, wie Jesus sich selbst und seinen Erlösungstod in demselben klar und unmisverstehbar als die Erfüllung des alttestamentlichen Paschaopfers bezeichnet, indem er ja „seinen Leib" an die Stelle „des Opfers oder des Leibes des Pascha" setzt [1]), er das Abendmahl verordnet und einsetzt als das heilige Bundes- und Gemeinschaftsmahl aller durch sein Blut Erkauften, aller Glieder der neutestamentlichen Gemeinde. Und wenn später in den orientalischen Kirchen am Gründonnerstag ausnahmsweise das heilige Abendmahl abends statt morgens, und mit ungesäuertem statt mit gesäuertem Brot gefeiert wurde, ja, wenn nach dem Zeugnis des Bischofs Severus von Aschmonina die Priester an diesem Tage, wenn sie den Leib Christi weihen, Schuhe an den Füßen haben [2]), da sonst alle Schuhe vor der Kirchthüre ausgezogen werden mußten, so sind diese lang bewahrten alten Gebräuche ein redendes Zeugnis dafür, daß das heilige Abendmahl im Bewußtsein der Kirche mit dem Paschamahl eng verbunden war [3]). Offenbar

[1]) Stier a. a. O.: „So versichert im ersten und nächsten Sinn schon dies feierliche Wort des Herrn Jesu: das Osterlamm bedeutet Mich — denn er spricht ja zur neuen Stiftung: ‚Nehmet und esset, das ist mein Leib', wie bisher gesprochen wurde: ‚Das ist der Leib des Pascha'. (Ganz parallel dem: ‚Mein Blut das des Neuen Bundes', womit er bezeugt: das Opfer- und Versöhnungsblut des Alten Bundes war ein Vorbild für mein Blut.)"

[2]) Renaudot, Liturg. Oriental. Collectio, Tom. I: Comment. ad Liturg. Copt. S. Basilii, p. 162.

[3]) Rothe (p. 5) sagt: „Es steht durch fast einmüthige Uebereinstimmung bei den besten Auslegern fest, daß dieses Mahl (das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern, bei dem er das heilige Abendmahl einsetzte) kein Paschamahl gewesen sei, sondern ein gewöhnliches und alltägliches Mahl, nur dadurch feierlich, daß der Herr zum letzten Mal mit seinen Jüngern aß." Allein daß die drei Synoptiker die Stiftung des heiligen Abendmahls als bei der Feier des Paschamahles geschehen schildern, wird kein

hat sich, ganz ähnlich wie aus dem Gebet der Danksagung für die Erlösung aus Aegypten bei der Paschafeier, wol im Blick auf Deut. 5, 15, das diesen Dank enthaltende Gebet beim Beginne jeder Sabbatmahlzeit hervorgegangen war, freilich unter ausdrücklicher Anordnung des Stifters, die Feier des heiligen Abendmahls am Schlusse jeder gemeinschaftlichen Mahlzeit, jeder *ἀγάπη*, aus der ursprünglich und zunächst an das Pascha angeknüpften und ihm nachgebildeten Form des heiligen Abendmahls herausgebildet, wie eine Stelle bei Justin (Apol. I, c. 67) beweist, wo es heißt: *ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν. Καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ συνέσμεν ἀλλήλοις ἀεί· ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα, εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου* — „Wir aber erinnern einander daran (nämlich daß Jesus seinen Leib und sein Blut für uns hingegeben hat, s. Kap. 66, zweite Hälfte) fortan immer. Und die, welche besitzen, leisten Allen, die Mangel haben, Hülfe, und wir sind stets bei einander. Bei allem aber, was wir genießen [1]), preisen wir den Schöpfer aller Dinge durch Jesum Christum, seinen Sohn, und durch den heiligen Geist." Hier sagt Justin, daß ganz in Analogie des jüdischen Sabbatgebetes die tägliche und namentlich die sonntägliche Feier des heiligen Abendmahls (siehe die folgenden Worte) aus Christi Stiftung hervorgegangen ist [2]). Merkwürdig ist, daß auch die Juden, wie es die Griechen

---

Vernünftiger bezweifeln, und ebenso wird billigerweise Johannes, welcher die Einsetzung des heiligen Abendmahls ganz übergeht, schon um deßwillen nicht gegen sie angeführt werden können. Man kann, wenn man es wagen will, auf Grund des Evangeliums Johannis die Einsetzung des heiligen Abendmahls ganz leugnen, aber ihm eine andere Zeit bestimmen, dazu möchte jede Berechtigung fehlen.

1) Bezüglich der Uebersetzung des *ἐφ' οἷς προσφερόμεθα* s. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (Erlangen 1851), S. 48 Anm.

2) Vgl. Tzschirner bei Volbeding, Thesaur., Tom. II, p. 16: „et agapas veteris ecclesiae, inter quas Christiani s. coena utentes Christi memoriam recolebant, ad exemplum conviviorum sanctiorum, sabbati die a Judaeis celebratorum, institutas fuisse, dudum viri docti viderunt".

beim Abendmahl machen [1]), einen der ungesäuerten Kuchen (die Hälfte davon), welche sie bei der Feier des Paschamahles brauchen, als Stellvertreter des Paschalammes betrachten und nach Vollendung der Mahlzeit so verzehren, daß jeder Festgenosse ein Stückchen davon erhält, nach dessen Genuß er nichts mehr zu sich nehmen darf [2]).

Daß aber das heilige Abendmahl beides, sowol ein Opfer als eine communio ist, hebt Paulus 1 Kor. 10, 16 u. 17 mit großem Nachdruck hervor, und weist in letzterer Beziehung in ihm die zwei Seiten nach, daß es eine Gemeinschaft, *κοινωνία*, mit dem Herrn, und eine Gemeinschaft der Gläubigen untereinander ist. Und wenn er in den unmittelbar folgenden Versen von dem Essen der Opfer bei dem Israel nach dem Fleisch und von dem *εἰδωλόθυτον*, „dem Götzenopfer", redet und dann V. 21 fortfährt: *οὐ δύνασθε ποτήριον Κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων*, „ihr könnet nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnet nicht theilhaben an dem Tisch des Herrn und an dem Tisch der Dämonen", so bezeichnet er so deutlich als nur möglich, wie Jeder, der diese ganze Stelle im Zusammenhang liest, zugeben muß, das heilige Abendmahl als das Opfer des Neuen Testamentes, des wahren, rechten, geistlichen Israels, und erklärt, daß eben darum Abendmahlsgemeinschaft und Götzengemeinschaft einander schlechterdings ausschließen. Wir können deshalb nicht umhin, auch abgesehen von den Stellen des Hebräerbriefes, insbesondere Kap. 13, 10, und den gründlichen, trefflichen Erörterungen derselben in Delitzschs Commentar, S. 747, der Ansicht desselben beizupflichten, daß „das Herrnmahl ein Opfermahl ist".

---

1) Die Griechen nennen das Brot, welches sie zur Feier des heiligen Abendmahls auswählen, „das Lamm", und dieses eine Brot muß nach altkirchlicher Uebung für Alle, die communiciren, reichen; vgl. 1 Kor. 10, 17. Ihr Cultus stellt eine an diesem Brot vollzogene förmliche Schlachtung des Lammes dar.

2) Buxtorf, p. 415: „Dimidia haec placenta vocatur אפיקומן et repraesentat Agnum Paschalem qui post Coenam a jam saturatis comestus fuit", „dieser halbe Kuchen wird Aphicomen (nach Buxtorf Nachtisch, Dessert) genannt, und stellt das Paschalamm vor, das nach der Mahlzeit, wenn man bereits satt war, gegessen wurde".

Das Paschablut", sagt er [1]), „wendet das Verderben von Israel ab, ist also sühnend, מְכַפֵּר, d. i. Israel vor dem Zorn deckend, wie überhaupt das Pascha, obwol einzigartig, der Gattung der שְׁלָמִים angehört, welche zwar nicht die Sühne zum Hauptzweck haben, aber doch sühnhaft sind.... Dem ägyptischen Pascha fehlt allerdings die *προσφορά*, aber nicht auch dem späteren. Die Fettstücke des Paschalammes wurden auf dem Altar dargebracht, was Ex. 23, 18b voraussetzt, und was auch als während des zweiten Tempels geschehen bezeugt wird." [2]) „Gott ist der *ἑστιάτωρ*, und die das Abendmahl Haltenden sind aus Gnaden seine *ὁμοτράπεζοι* (siehe Philo 2, 245)." [3]) Und: „Indem uns Gott vom Sündopfer des Kreuzaltares zu genießen gibt, bezweckt er, uns in die innigste Gemeinschaft mit dem Versöhner und sich mit dem Versöhnten zu setzen. Das ist der Zweck des Abendmahls als Opfermahls. **Wie Christus das Gegenbild aller Opfer ist, so ist das Abendmahl das Gegenbild aller Opfermahle, der priesterlichen sowol als der privaten.**" [4]) Ja Delitzsch erklärt die Parallele zwischen der neutestamentlichen Communion und den alttestamentlichen Communionopfern unbedenklich für „ganz unantastbar" [5]).

Wenn man nach sonstigen liturgischen Spuren und Anklängen im Neuen Testament sucht, so ist es das Gebet des Herrn, welches der Natur der Sache nach von Anfang an in den allgemeinsten Gebrauch kommen mußte, und wird man Luk. 11, 1 ff. die Erzählung, wie Jesus auf die Bitte der Jünger um eine Gebetsformel ihnen das heilige Vaterunser vorsprach, als unangreifbares Zeugnis für seinen frühesten und allgemeinsten Gebrauch gelten lassen müssen.

---

1) S. 421, Anm. 1; vgl. Schöberlein in der Evangel. Kirchen-Ztg. 1869, S. 665: „Das Abendmahl ist eben das neutestamentliche Paschamahl. . . . So ist das heilige Abendmahl wesentlich ein Opfermahl, ist **das** Opfermahl der christlichen Gemeinde."

2) Vgl. auch Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, S. 46 ff.: „Von dem Eingeweide gehörten einzelne Theile auf den Altar Jehova's; man nannte diese deshalb die Opfertheile."

3) S. 681 Anm.

4) S. 685 Anm.

5) S. 681 Anm.

Denn wie ließe sich es als möglich denken, daß dieses herrliche Gebet des Herrn, das unzweifelhaft von ihm stammt und von dem ausdrücklich berichtet wird, daß es Jesus seinen Jüngern als ihr Gebet, als das Gebet, das seine Jünger beten sollen, gegeben habe, nicht fort und fort in ihrem Munde gewesen und öffentlich und privatim von ihnen gebraucht worden sei? Um so auffallender ist es aber, und kann unmöglich ein günstiges Vorurtheil für den Stand der kritischen Forschung erwecken, wenn noch in unseren Tagen allen Ernstes behauptet wird, daß ein liturgischer Gebrauch des Gebets des Herrn erst am Ende des 3. Jahrhunderts stattgefunden habe [1]). Wir glauben, daß, wenn dieses Ergebnis der Forschungen über das Vaterunser das richtige und letzte wäre, das einer Unechterklärung desselben gleichkäme! Allein dem ist nicht so, und Harnack räumt uns, wenn er auch sagt (S. 424): „Bis auf die letzte der mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die den Neophyten im Zusammenhange mit den übrigen Acten der Abendmahlsliturgie auch das Vaterunser erklärt, fehlt es uns streng genommen an ausdrücklichen Zeugnissen für den kirchlichen Gebrauch desselben", nicht bloß die volle indirecte Beweiskraft der Aussprüche des Tertullian, Cyprian und Origenes in ihren Erklärungen über das Vaterunser, insbesondere der bei allen Drei stattfindenden geistlichen Deutung und Beziehung der vierten Bitte auf das heilige Abendmahl, nicht allein für „den privaten, sondern auch für den öffentlichen, kirchlichen und gemeinsamen Gebrauch des Vaterunsers" ein, sondern er gibt uns auch ein directes Zeugnis in Cyprian. Epist. 64: „quomodo putat (episcopus lapsus) manum suam transferri posse ad Dei sacrificium et precem Domini, quae captiva fuerit [sacri]legio et crimini?" — „wie glaubt er (der gefallene Bischof) [...]nd zum Opfer Gottes und zum Gebet des Herrn er-

---

[...]rard in Herzogs Realencykl., Bd. IV, Artikel „Gebet des Herrn", S. 692. [...]also Suringer (De publicis precibus veter. Christian., bei Volling, Tom. I, p. 329), welcher den Gebrauch des Vaterunsers beim [...]gen Abendmahl nicht vor dem 4. Jahrhundert annehmen zu sollen [...]bt; er verräth indessen die ihn und wol Andere beherrschende dogma[tisch]e Befangenheit am Schluß seiner Abhandlung (S. 343) selbst.

heben zu können, die dem Frevel und Verbrechen verhaftet gewesen ist?“ [1]) Freilich sagt auch Ebrard einige Zeilen nach seinem oben angeführten Ausspruch: „Erst bei Tertullian und Cyprian erscheint das Gebet des Herrn als die oratio legitima et ordinaria der Gemeinde, und eben damals wurde zum liturgischen Gebrauch jene Schlußdoxologie darangehängt, welche dann in einzelne Codices überging“, ohne, wie es scheint, zu merken, daß er damit den liturgischen Gebrauch des Vaterunsers um volle 100 Jahre früher zugibt, da Tertullians Abhandlung De oratione bereits vor 200 geschrieben ist [2]). Und so spricht sich Augusti weit nüchterner dahin aus (S. 62), daß die Zeugnisse des Tertullianus, Cyprianus und Origines den kirchlichen Gebrauch des Vaterunsers im zweiten und dritten Jahrhundert außer allen Zweifel setzen. Aber wir müssen noch weiter gehen, die Zeugnisse Tertullians und Cyprians machen nicht bloß zu ihrer Zeit den kirchlichen und allgemeinen Gebrauch des Vaterunsers unzweifelhaft, sondern man kann Tertullians Schrift insbesondere nicht lesen, in welcher er das Vaterunser ein „breviarium totius Evangelii“ nennt und will, daß alle Gebete nur unter Voraussendung des Vaterunsers als ihrem Fundament, darauf sie sich aufbauen, gesprochen werden sollen, ohne den Eindruck zu bekommen, daß das Vaterunser schon längst im Gebrauch und Ansehen gestanden und nicht erst seit gestern die oratio legitima et ordinaria geworden sei. Und so kannte auch Irenäus das Vaterunser, wie die Stelle Adv. haeres., lib. V, 17 beweist: „quapropter et in oratione dicere nos docuit (Christus): ‚et remitte nobis debita nostra‘; utique quoniam hic est Pater noster, cujus eramus debitores, transgressi ejus praeceptum“, „deshalb lehrte er (Christus) uns auch im Gebete sprechen: ‚und vergib uns unsere Schulden‘, weil er ja unser Vater ist, dessen Schuldner wir waren, als die sein Gebot übertreten haben“. Daß

---

[1]) Und wenn Cyprian De orat. dom., p. 206 das Vaterunser „publica et communis oratio“, „das öffentliche und gemeine Gebet“, nennt, wie kann man zweifeln, daß es beim öffentlichen Gottesdienst gebraucht wurde?

[2]) Augusti, Handbuch der christlichen Archäologie (Leipz. 1836), Bd. II, S. 63.

aber der erste Kirchenvater, Justin der Märtyrer, das Vaterunser, und zwar seinen kirchlichen Gebrauch, gekannt und bezeugt hat, scheint uns trotz dem Widerspruch der gelehrtesten und berühmtesten Männer aus der bekannten Stelle Apol. I, cap. 66 mit großer Sicherheit hervorzugehen. Da die Stelle für sich ziemlich übereinstimmend von Allen übersetzt wird, so wollen wir sie sogleich in ihrem weiteren Zusammenhang vorführen, um den Beweis für unsere Behauptung anzutreten. Justin redet, nachdem er kurz die Aufnahme des Neugetauften in die christliche Gemeinde und die Feier des heiligen Abendmahls, zu deren Theilnahme er nun zugelassen wird, beschrieben hat, davon, daß die Christen dieses Mahl *εὐχαριστία*, Eucharistie, nennen, und nur Christen zu demselben zugelassen werden, und fährt fort: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ ματαβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι· οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν· λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτό ἐστιν αἷμά μου* — „Denn wir empfangen solches nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank: sondern wie unser Erlöser Jesus Christus durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowol Fleisch als Blut für unser Heil hatte, so sind wir gelehrt worden, daß auch die durch das von ihm stammende Gebetswort gesegnete Speise [1]), aus

[1]) Bunsen, Bd. II, S. 374: „nachdem die Danksagung gesprochen worden (*εὐχαριστηθεῖσαν*) mit dem Worte des Gebets, das da von Ihm kommt"; Höfling, S. 56 Anm.: „durch das von Christo stammende Gebetswort"; Harnack, S. 271: „die Speise, welche durch das von ihm herstammende Wort des Gebets dankend gesegnet wird"; Otto, Das

der unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird, sowol Fleisch als Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei. Denn die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, die man Evangelien nennt, überliefert, daß Jesus ihnen also Befehl gegeben habe. Das Brot nehmend, habe er gedankt und gesagt: ‚Das thut zu meinem Gedächtnis. Dies ist mein Leib‘; und ebenso den Kelch ergreifend, gedankt und gesagt: ‚Das ist mein Blut!‘“ Wir gestehen so vielen gelehrten und trefflichen Männern gegenüber gerne ein, daß auch wir wiederholt gestrauchelt haben, weil die unmittelbar folgende Anführung der Einsetzungsworte etwas sehr Bestechendes hat, in ihnen das vom Herrn selbst stammende Gebetswort zu erkennen. Man wird fast unwillkürlich und mit Nöthigung darauf hingeführt, und doch scheint uns dadurch den Worten Gewalt zu geschehen. Denn wie kann man das Vaterunser, das Gebet des Herrn, deutlicher und unmisverstehbarer bezeichnen als „das vom Herrn selbst stammende Gebetswort“? Und wenn Justin mit diesen Worten, wie Otto, Höfling, Harnack u. A. wollen, sagen wollte: „durch ein Gebet, welches das vom Herrn stammende Einsetzungswort enthielt“, wie künstlich und geschraubt wäre dann seine Rede, wie ist alles, was über das vom Herrn stammende Gebetswort hinausgeht, eben lediglich in den Text hineingetragen, und wie verschwindet bei sorgfältiger Prüfung sogar der Schein einer Beziehung der im Folgenden angeführten Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls auf das *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*. Denn, wie auch Harnack (S. 271) zugeben muß, Justin führt die Einsetzungsworte gar nicht an, um die Art und Weise der *εὐχαριστία* zu erklären, sondern lediglich zur Begründung dafür, daß Brot und Wein im Abendmahl Fleisch und Blut Christi werden, und was Harnack (S. 272 ff.) gegen die Möglichkeit, das Vaterunser als Weihegebet beim heiligen

---

Abendmahlsopfer der alten Kirche (Gotha 1868), S. 13: „die Speise, wenn sie durch das Dankgebet, dessen Wort von Ihm (dem Herrn) stammt, gesegnet ist“; Düsterdieck, Der altchristliche Gottesdienst (in den Jahrbüchern der deutschen Theol. 1869, Heft 2, S. 291): „die Speise, welche durch das Beten seines Wortes mit Danksagung gesegnet ist“.

Abendmahl zu gebrauchen, anführt, ist theils dogmatisch und kann deshalb für historische Untersuchungen kaum maßgebend sein, theils schließt es, wie das ἐπὶ πολὺ und das ὅση δύναμις αὐτῷ den Gebrauch des Vaterunsers keineswegs aus [1]), da außer und neben ihm sehr wohl weitere und umfangreichere freie Gebete stattfinden konnten. Und möchten wir die Worte, mit welchen Höfling seine Ansicht darlegt (S. 57 ff.), als Zeugnis vielmehr für, als wider uns, anführen: „Mit Rücksicht auf das, was Gregor M. sagt: „mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solum-modo orationem dominicam oblationis hostiam consecrarent" [2]), könnte man in den Worten Justins eine Bezeichnung des Vaterunsers sehen wollen, welches im eigentlichsten und vollsten Sinne εὐχῆς λόγος ὁ παρὰ Χριστοῦ ist. Aber der Zusammenhang, in welchem die Worte bei Justin mit dem Folgenden stehen, die Zusammenstellung mit anderen Aussprüchen desselben Kirchenvaters, sowie die Vergleichung mit den Aeußerungen des ihm zunächst stehenden Irenäus und mit den Abendmahlsgebeten in den ältesten auf uns gekommenen Liturgieen, — alles dieses macht es doch wahrscheinlicher, daß wir nicht an ein conceptis verbis von Christo herrührendes, sondern nur an ein solches Gebet zu denken haben, dessen wesentlicher Inhalt durch das einzuschaltende Wort und durch das zu befolgende Beispiel des Herrn bedingt ist. Es wird ein Gebet gemeint sein, in welchem eine Berufung auf den Befehl und die Verheißung Christi vorkommt, in welchem des τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου und des τουτέστι τὸ σῶμά μου Erwähnung geschieht, in welchem sich das Danken und Bitten nicht bloß auf die Wohlthaten der Schöpfung, sondern auch auf die der Erlösung bezieht, oder worin nicht blos eine ἀνάμνησις τῆς τροφῆς ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, sondern auch die ἀνάμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι und τοῦ πάθους des Herrn enthalten ist."

---

[1]) Vgl. Augusti, S. 61.

[2]) Vgl. Hieron. adv. Pelag., lib. III, c. 3: „Christus docuit Apostolos suos, ut quotidie in coporis illius sacrificia credentes audeant loqui: Pater noster sqq." — „Christus hat seine Apostel gelehrt, daß die Gläubigen täglich beim Opfer seines Leibes wagen sollen zu sprechen: Unser Vater ꝛc."

Der klare Wortlaut fordert ein vom Herrn gegebenes Gebet; der Sinn der Stelle kann logisch und philologisch kein anderer sein, als „die Nahrung, die gesegnet, geweiht, zur Eucharistie gemacht ist durch ein conceptis verbis von Christo herrührendes Gebet", und haben wir nun, hat die Kirche vom Anfang an kein solches Gebet als das Vaterunser, also ist der kirchliche Gebrauch desselben beim Abendmahl hier von Justin auf das beste bezeugt! Uebrigens richtet sich der Widerspruch der meisten eben genannten Gelehrten nicht sowol gegen die Thatsache des Gebrauchs des Vaterunsers beim öffentlichen Gottesdienst der Christen der ersten Zeiten, als gegen die Statthaftigkeit der Berufung auf Justin hiefür. So sagt Düsterdieck (S. 292): „Wir werden gewiß nicht irren, wenn wir vermuthen — denn ein bestimmtes Zeugnis haben wir hierüber nicht —, daß neben den Einsetzungsworten auch das Gebet des Herrn, das Vaterunser, seine Stelle gehabt habe." Und Harnack (S. 428) spricht sich, nachdem er nicht bloß die Zeugnisse Tertullians, Cyprians und Origenes' angeführt, sondern auch auf die Doxologie des Vaterunsers, welche sich bereits in der syrischen Uebersetzung des Neuen Testamentes und abgekürzt in den Apostolischen Constitutionen (III, 18 u. VII, 24) findet [1]), als Beweis für seine liturgische Verwendung hingewiesen hat, sogar dahin aus: „Nehmen wir alle diese Zeugnisse zusammen, so muß es uns fast zur vollen Gewißheit werden, daß in der ganzen kirchlichen Urzeit das Gebet des Herrn einen integrirenden Bestandtheil der Abendmahlshandlung gebildet hat", und stützt diesen Ausspruch mit vollstem Recht, wie wir glauben, auf die in der alten Kirche allgemeine Deutung der vierten Bitte in geistlichem Sinne auf Christus, als das Brot des Lebens. Augusti (S. 74) findet es wenigstens nicht unwahrscheinlich, daß Justin an dieses Gebet gedacht habe, wenn er von der Consecration der Geistlichen berichtet: *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει.*

---

1) Doch siehe die Ausgabe von de Lagarde, S. 111 u. 208, wo sie sich beidemal vollständig findet; zu VII, 24 ist in der Note bemerkt, daß in anderen Handschriften *καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα* fehlen.

Wir verweisen auch auf Bingham, der den Gebrauch des Vaterunsers in der Kirche von Anfang an behauptet [1]), wenn auch auf seine Berufung auf Lucian. Philopatris, p. 1128: *τὴν εὐχὴν ἀπὸ πατρὸς ἀρξάμενος* schon wegen der Ungewißheit der Autorschaft und der Abfassungszeit dieser Schrift kein großes Gewicht gelegt werden kann.

Daß das Vaterunser schon in der Zeit der Apostel recht eigentlich das christliche Gemeindegebet war, dafür scheinen uns außer seinem Ursprung aus dem Mund des Herrn selbst noch sehr gewichtige innere Gründe zu sprechen. Seinem ganzen Charakter nach ist dieses Gebet recht eigentlich ein Gemeindegebet, das alle eigene persönliche Noth enge mit der gemeinsamen Noth zusammenschließt, und die letztern, die großen allgemeinen Interessen, Gottes Verherrlichung in der Schöpfung und Menschenwelt, das Kommen seines Reiches, bedeutungsvoll dem Eigenen und Persönlichen voranstellt und wie die jüdischen Gebete nicht für sich allein, sondern zugleich für die Brüder, für das Volk des Herrn, für die Gemeinde der Erlösten beten lehrt. Schon Cyprian [2]) bemerkt mit Recht: „Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister, qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit“ — „Es ist für uns ein öffentliches und gemeinsames Gebet, und bitten wir, wenn wir beten, nicht für Einen, sondern für das ganze Volk, weil wir, das ganze Volk, Eins sind. Der Gott des Friedens und der Lehrer der Eintracht, welcher Einigkeit gelehrt hat, wollte, daß so Einer für Alle bitte, wie Er selbst Alle in Einem getragen hat.“ Wir können uns nicht versagen, etwas näher auf dieses einzigartige Gebet einzugehen. Daß Jesus die einzelnen Bitten nicht aus jüdischen Gebeten entlehnt hat, wer sollte darin nicht mit Ebrard [3]) über-

---

1) l. c., cap. VII, § 2, p. 237; cf. cap. V, § 4, p. 125.

2) De orat. dom., p. 206.

3) Herzogs Realencykl. a. a. O., S. 687. Die in rabbinischen und talmudischen Schriften befindlichen verwandten Sätze und Gedanken sind zusammengestellt in Dächsels Bibelwerk, Neues Testament, Heft 1, S. 82.

einstimmen? Auch daß es aus den Anfangsworten lauter bekannter jüdischer Gebete zusammengesetzt sei, die Jesus statt der wortreichen üblichen Gebete habe empfehlen wollen, wie Möller und Augusti wollen [1]), ist eine so hölzerne Ansicht, daß sie sich selbst richtet. Allein daß die ganze Aehnlichkeit mit den jüdischen Gebeten bloß darin bestehe, daß in diesen Gott zuweilen „Vater" genannt und um Aufrichtung des Reiches Israel gebeten werde, oder die Bitte sich finde: „Dein Name werde geheiliget durch unsere Werke", wie Ebrard behauptet, das ist zu viel gesagt; vielmehr drängt sich jeder unbefangenen Betrachtung die unverkennbare Verwandtschaft dieses christlichen Hauptgebetes mit den ältesten und heiligsten Gebetsformeln der Juden, dem Kaddisch und Schemon-Esre unwillkürlich auf. Wie schon Haberfeldt [2]) dieselbe nachgewiesen hat, ist auch der spätere Gebrauch und Geltung des Vaterunsers offenbar dem des jüdischen Kaddisch ganz entsprechend. Und wenn man nach Spuren des Vaterunsers, d. h. seines Gebrauchs, in der apostolischen Gemeinde und bei den Jüngern Jesu sucht, so bieten sich jedenfalls solcher, wie oben Augusti bei Justin finden will, genug dar. So scheinen schon Stellen wie Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6: *ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ, ὁ πατήρ*, eine Anspielung auf das *Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zu enthalten. Ebenso der paulinische Gruß- und Segenswunsch, womit der Apostel seine Briefe beginnt: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* [3]). Noch stärker aber weisen auf das Vaterunser hin, und setzen es gewissermaßen voraus, Stellen wie 1 Petr. 1, 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα* [4]), und Eph. 3, 14: *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα* [5]), *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς*

---

1) Meyer, Comment., Abth. 1, 1 (3. Aufl.), S. 152, Anm. 1.

2) Baruch oder über die Doxologie der Schrift (Leipz. 1806), S. 78 u. 137 ff.

3) Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Ephes. 1, 2. Phil. 1, 2. Kol. 1, 2. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 1, 2. 1 Tim. 1, 2. Philem. 3.

4) So schon Gerhard nach Meyers Commentar, Abth. 12, S. 61.

5) Das *τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist bekanntlich zu tilgen.

καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, „deshalb beuge ich meine Kniee gegen den Vater, von welchem alle Abstammung“ (das Wortspiel kann im Deutschen nicht wiedergegeben werden) „genannt wird im Himmel und auf Erden“, d. i. der ihrer aller Vater ist, von dem sie den Namen tragen [1]). Uebrigens ist das *ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς* auch sonst ein so häufig gebrauchter Ausdruck (Eph. 1, 10. Kol. 1, 16. 20 u. s. w.), daß hierauf kein zu großes Gewicht gelegt werden kann. Aus diesen Stellen ist indessen jedenfalls so viel gewiß, daß „der Vater“ oder auch „Gott, unser Vater“ der solenne Ehrenname Gottes bei den Christen der apostolischen Zeit gewesen ist, und wie nahe liegt da die Annahme, daß solches von den Aposteln nach dem Beispiel des Herrn, und weil Jesu Verhältnis zum Vater gleichwol ein einzigartiges war, noch mehr nach der ausdrücklichen Erlaubnis und der bestimmten Vorschrift des Herrn dazu im Vaterunser geschehen ist, und der allgemeine und stete Gebrauch dieses Gebets jenen Namen und Bezeichnung so rasch eingebürgert hat. In einer Stelle des Neuen Testamentes findet Haberfeldt (S. 145) eine unzweifelhafte Anspielung auf das Vaterunser, in 2 Tim. 4, 18. Er sagt: „Unverkennbar ist die Rücksicht, welche (anderer Stellen in den apostolischen Briefen nicht zu gedenken) Paulus auf die letzte Bitte dieses Gebets sowol, als die dasselbe begleitende Doxologie nimmt: 2 Tim. 4, 18 *και ῥυσεται με ὁ Κυριος απο παντος εργου πονηρου, και σωσει εις την βασιλειαν αὐτου την ἐπουρανιον· ᾧ ἡ δοξα εις τους αιωνας των αιωνων. αμην.*“ Allein einmal stimmt das *ῥύσε-*

1) Hier wird Gott „der Vater“ *κατ᾽ ἐξοχήν* genannt, von dem alles Sich-Kinder-Nennen herkommt. Vgl. ferner *εὐχαριστοῦντες τῷ πατρί* Kol. 1, 12 und Eph. 3, 18: *ὅτι δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ Πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα* und dazu Clement. ad Corinth. Epist. I (Patrum op. J. B. Cotelerius rec. Joannes Clericus, edit. altera, Vol. I), p. 152: *εἶπον τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ μου· ἐὰν ὦσιν πυῤῥότεραι κόκκου, καὶ μελάντεραι σάκκου, καὶ ἐπιστραφῆτε πρός με ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, καὶ εἴπητε Πάτερ· ἐπακούσομαι ὑμῖν ὡς λαῷ ἁγίῳ*, „ich sprach zu den Kindern meines Volks: wenn sie (eure Sünden) röther sind als Scharlach und schwärzer als ein Sack und ihr bekehret euch zu mir von ganzem Herzen, und sprechet: ‚Vater!‘ — so will ich euch erhören wie ein heiliges Volk“.

καί με ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ nicht einmal wörtlich mit der siebenten Bitte überein, und dann ist, auch wenn man, der Auslegung Huthers in Meyers Commentar, Abth. 11, S. 269, folgend, die Stelle dem Sinne nach mit dieser Bitte übereinstimmend versteht „von aller Macht des Bösen“, der Gedanke doch so allgemein, und ergibt sich so natürlich aus dem Vorhergehenden, aus dem preisenden „Ich bin erlöst aus des Löwen Rachen“, daß die Behauptung einer Beziehung des Apostels auf das Vaterunser hierauf allein nicht wohl gegründet werden kann. Die Doxologie aber vollends kann gar nicht angerufen werden, da die Echtheit der Doxologie beim Vaterunser bestritten und die Aehnlichkeit auch eine viel zu allgemeine ist [1].

Ebenso wie die Annahme des Gebrauchs des Vaterunsers in den Gottesdiensten der Christen von Anfang an gefordert werden müßte, auch wenn sich gar keine Spuren dafür nachweisen ließen, was kein Beweis für das Gegentheil ist, denn die alten Schriftsteller haben mit Absicht und aus Grundsatz nur selten und wenig vom Gottesdienst und den Gebräuchen desselben geredet [2], ist es an und für sich anzunehmen und wahrscheinlich, daß die von der jüdischen Paschafeier bereits auf die Feier der sämtlichen hohen Feste übergegangene Sitte des Absingens des großen Hallél, des 113. bis 118. Psalms, durch die ganze Gemeinde, insbesondere

[1]) Dagegen scheint uns Polycarpi epistola ad Philippenses (Magna Biblioth. Vet. Patr. monaster. Augiae Divitis ad S. Marcum, Tom. I, p. 96): „Sobrii simus in orationibus, jejunia tolerantes, et supplicationibus petentes omnium prosperatorem Dominum, ne nos inducat in tentationem“ eine unverkennbare Anspielung auf das Vaterunser zu enthalten.

[2]) Augusti, Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte, Bd. II; II. Darstellung der Hauptmomente in der Urgeschichte des christlichen Kultus und der Liturgie desselben, S. 39: „In Ansehung der Urgeschichte ist hauptsächlich über Mangel an Documenten und glaubwürdigen Nachrichten zu klagen. Dieser Mangel rührt aber nicht bloß aus Ungunst des Zufalls, der Unkunde oder Sorglosigkeit her, sondern auch aus Grundsatz und einer bestimmten Absicht, welche man Reticentia sacra zu nennen pflegt, und welche wir gerade bei den alten Schriftstellern am meisten finden, welche am ersten im Stande gewesen wären, etwas Zuverläßiges zu berichten.“

3*

die zu stehendem Jubelausdruck und beliebten Begrüßungsformeln gewordenen Verse Ps. 118, 25 u. 26 nicht ohne Einwirkung auf den christlichen Gottesdienst und zumal auf die Feier des heiligen Abendmahls geblieben sind; und um so mehr, als Ps. 118 sowol durch den Einzug Jesu in Jerusalem, als durch die vom Herrn selbst gemachte Deutung seiner Hauptstelle auf sein Leiden, Sterben und Auferstehen Matth. 21, 42 für die Christen eine bleibende geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Zudem hatte ja der Herr bei seiner letzten Paschafeier, wie die Evangelien ausdrücklich berichten, selbst das Hallel mit seinen Jüngern gesprochen [1]). Und so ist denn auch der Gebrauch des Psalmengesanges und bestimmter Ausdrücke und Verse aus dem Hallel und Ps. 118 beim christlichen Gottesdienst auf's beste bezeugt. So sagt Tertullian (De orat., cap. 27): „diligentiores in orando subjungere in orationibus Alleluja solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt“, „die eifrigeren Beter pflegen ihren Gebeten ein Halleluja beizufügen und Psalmen solcher Art, daß auf ihren Schluß die, welche anwesend sind, antworten können“, was Harnack (S. 359 ff.) so erklärte: „Er sagt, diese pflegen ihre Gebete so zu schließen, daß alle Versammelten mit einstimmen können; und zwar wählen sie dazu entweder das einfache Halleluja, oder solche Psalmen, deren Ausgänge zum Respondiren geeignet sind“, Psalmen und Psalmverse, auf welche die Gemeinde mit Halleluja und einer Doxologie antworten konnte, wie 1 Chron. 16, 35 u. 36: וְאִמְרוּ הוֹשִׁיעֵנוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ ... וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה, „und sprechet: ‚hilf uns Gott, unser Heil!‘ ... und alles Volk sage: ‚Amen‘, und preise den Herrn.“ Und fügt Harnack obiger Erklärung bei: „Das sind aber wiederum vorzugsweise die sogenannten Halleluja-Psalmen, aus denen eben jenes Schlußwort genommen ist. Wir erfahren hieraus zugleich, daß diese Psalmen und das Halleluja häufig im öffentlichen Gottesdienst gebraucht sein müssen, weil ihr Gebrauch und die kirchliche Gesangweise derselben sogar

---

[1]) Matth. 26, 30. Mark. 14, 26 *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον*, „nachdem sie den Lobgesang (eben das Hallel) gesprochen, giengen sie weg“.

in die häusliche Erbauung übergegangen war, von der in beiden Stellen" (er hat noch Ad uxor. II, cap. 8 angeführt) „eigentlich die Rede ist." Für den Gebrauch der Psalmen und des psalmodirenden Wechselgesanges im christlichen Gottesdienst schon in der Apostel Tagen ist aber außer mehr allgemeinen Zeugnissen, wie Eph. 5, 19 (vgl. Kol. 3, 16): *λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς* [1]), *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ὑμῶν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ Κυρίῳ*, und 1 Kor. 14, 26: *ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει*, die Beschreibung des himmlischen Gottesdienstes in der Offenbarung Johannis entscheidend, denn hier werden uns die erhabensten Antiphonien und Responsorien vorgeführt, ja die Offenbarung enthält nächst dem Evangelium Lukas gewissermaßen die erste Sammlung christlicher Psalmen [2]). Und hier finden wir denn Kap. 19, 1. 3. 4. 6 das *Ἀλληλούϊα* wie in den Psalmen sowol zu Anfang als zum Schluß als Ausdruck der höchsten Freude, des erhabensten Triumphes. Den Gebrauch des V. 25 u. 26 von Ps. 118, und zwar in ihrer durch den Einzug Jesu in Jerusalem geschichtlich gewordenen Anwendung auf ihn, in der Form: *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου*, „Hosiannah dem

1) Ueber den Unterschied der *ψαλμ. ὑμν.* und *ᾠδ. πνευμ.* vgl. J. Z. Hillger, De psalmorum, hymnorum et odarum discrimine bei Vollbeding, Thesaur., tom. II, p. 57 sq. Die Psalmen sind nach ihm die eigentlichen Psalmen des Alten Testamentes; die Hymnen alle sonstigen, von Gott eingegebenen Lieder im Alten und Neuen Testament und die geistlichen Oden sonstige fromme Gesänge. Aehnlich Palmer in Herzogs Realencykl., Bd. V, S. 100 ff.: Die Psalmen sind die aus dem jüdischen Cultus in die christliche Gemeinde übergegangenen Psalmengesänge, die Hymnen die diesen nachgebildeten neutestamentlichen Lobgesänge, und die Oden die Ergüsse der augenblicklichen frommen Begeisterung.

2) S. Augusti a. a. O., Bd. I (Leipz. 1841); II. Ueber den liturg. und artist. Charakter der Apokalypse, S. 82 ff. Er führt als Beiträge zur christlichen Psalmodie und Hymnologie in der Apokalypse, S. 83—87 an: I, 4—8; V, 9 ff. bis 14; XI, 15—19; XV, 3. 4; XXI, 1—8; XXII, 10—18. Vgl. Harnack, welcher S. 161 die Apokalypse „das Psalmbuch des Neuen Testaments" nennt.

Sohne Davids! gelobet sei der da kommt in dem Namen des Herrn!" beim heiligen Abendmahl bezeugen uns die Apostolischen Constitutionen (lib. VII, cap. 26 u. VIII, cap. 12 [1])): *μαρὰν ἀθᾶ· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί* und in der letzteren Stelle mit Weglassung des vorangehenden *μαρὰν ἀθᾶ* und der kleinen Abänderung am Schluß *καὶ ἐπίφανεν ἡμῖν* und dem Zusatz *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*. Nun könnte man freilich dieses Zeugnis als aus dem Anfang oder gar der Mitte des 4. Jahrhunderts stammend mit Fug und Recht beanstanden, wenn nicht einmal die Formeln selbst das Gepräge des Altertums trügen und dann aus dem Zusammenhang, in welchem sie im 7. Buch erscheinen, nicht klar hervorgienge, daß sie als alte, längstgebräuchliche liturgische Formeln beim Abendmahl hier unter anderen Theilen der Liturgie angeführt, ja gleichsam nachgeführt werden, deren ursprüngliche und richtige Stellung man entweder aus Sorglosigkeit übersah oder aus Unkenntnis verwechselte. Es folgt nämlich lib. VII, cap. 26 unmittelbar auf die angeführten Worte *εἴ τις ἅγιος, προσερχέσθω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσθω διὰ μετανοίας*, während doch die ganze Stelle an ein Gebet angeschlossen ist, das nach dem Empfang des Abendmahls gesprochen wurde. Das „Wer heilig ist, der nahe herzu! wer es nicht ist, der werde es durch Buße!" ist aber sowol seinem Sinn, als auch dem steten Gebrauch nach eine Aufforderung an die Communicirenden zur würdigen Feier des heiligen Mahles, die demselben vorhergehen muß und nicht erst folgen kann, und müssen wir schon hieraus vermuthen, daß auch das Epiphonem *μαρὰν ἀθᾶ* ꝛc. nicht seine rechte Stelle hier hat, sondern, wie es auch lib. VIII, cap. 12 [2]) unmittelbar vor die Austheilung des Sacraments gestellt ist, vielmehr da, wo die Gemeinde ihren Glauben an die Gnadengegenwart des Herrn auf's lebendigste zu bezeugen sich gedrungen fühlt. Augusti sagt [3]): „Darin

[1]) de Lagarde, p. 209 u. 259.

[2]) Hier fehlt indessen *μαρὰν ἀθᾶ*, ein Beweis für die spätere Redaction der Sammlung des 8. Buches.

[3]) Handbuch der christl. Archäologie, Bd. II, S. 778 ff.

stimmen die Alten überein, daß die Abendmahlsfeier nicht nur einen besondern Introitus, sondern auch einen eigentümlichen Beschluß hatte. Er wird im allgemeinen durch εὐχὴ ἀπολυτική oder εὐχὴ εἰς ἀπόλυσιν (Entlassungsgebet) bezeichnet, und bestand nicht bloß in dem Rufe des Diakons: ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ oder ite, missa est! sondern auch in besonderen Sprüchen, Psalmen, Gesängen und Gebeten, woran gewöhnlich auch das Volk Antheil hatte [1]), und welche daher den Namen Collectae (a populo collecto) führen konnten. In Ansehung derselben aber gab es von je her eine große Verschiedenheit und Abwechselung. Diese findet man schon in den Apostolischen Constitutionen. Denn lib. VIII, cap. 14 u. 15 wird nicht nur einer gratiarum actio erwähnt (μεταλαβόντες—εὐχαριστήσωμεν), sondern auch ein langes Dankgebet mitgetheilt. Dagegen ist lib. VII, cap. 26 gesagt, daß nach dem Empfange (μετὰ τὴν μετάληψιν) gesungen werden soll: *Μαράνναθά. Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ* ꝛc. Ob dies ein Epiphonem war, oder aber bloß die Anfangsworte verschiedener Gesänge anzeigt, bleibt ungewiß. Auf jeden Fall aber gilt davon Binghams Bemerkung (T. VI, p. 497): „Quod videtur arguere, diversas in diversis ecclesiis obtinuisse consuetudines, et has hujus auctoris collectiones inter se variare, quia diversarum ecclesiarum ritus complectantur", „was zu beweisen scheint, daß in den verschiedenen Kirchen verschiedene Gebräuche geherrscht haben, und die Sammlungen dieses Schriftstellers unter sich abweichen, weil sie Gebräuche verschiedener Kirchen enthalten." Auch Bunsen (S. 40) bezeichnet in seiner Beschreibung des altkirchlichen Gottesdienstes als Verse, welche vor der Communion in Wechselgesang gesungen worden, neben oder statt des Trishagium:

„Hosiannah dem Sohne Davids,
Gesegnet sei, der da kommt in dem Namen des Herrn!"

Oder:

„Gott ist der Herr,
Der sich uns geoffenbart hat im Fleisch!"

---

[1]) Ganz wie beim Schluß des Gottesdienstes im Tempel, Sir. 50, 23—26.

Oder:

„Wer da heilig ist, der trete herbei,
Wer es nicht ist, der werde es durch Buße!“

Oder:

„Das ist Maranatha (der Herr kommt)!“

Allein gerade bei diesem letzten, so kurzen Spruch will die Vorstellung eines Gesangs — der Wechselgesang fällt ja ohnehin weg — sich am wenigsten empfehlen, und ist es, wie uns scheint, vielmehr ein köstliches Ermahnungswort an die zur Abendmahlsfeier sich bereitende Gemeinde, auch ein sursum corda, nur in anderer Weise, darauf die Gemeinde dem Geistlichen antwortete: „Hosiannah dem Sohne Davids! gelobet sei, der da kommt in dem Namen des Herrn!“ Wir können in allen diesen Sätzen nur kurze, bedeutungsvolle Sprüche, gleichsam Losungen und Erkennungsworte der Gläubigen sehen, welche gerade in ihrer Kürze und Bestimmtheit ihre Kraft und Wirkung hatten. Und finden wir so bekanntlich das μαρὰν ἀϑά bereits in 1 Kor. 16, 22 am Schlusse dieses so wichtigen paulinischen Sendschreibens als ein rechtes christliches Feldgeschrei unmittelbar vor dem gewöhnlichen Segenswunsch, was für sein hohes Alter, für seinen frühen Gebrauch und hervorragende Bedeutung in der ersten christlichen Kirche ein ganz unzweifelhaftes, vollgültiges Zeugnis ablegt. Wofür indessen schon, wenn es dessen bedürfte, wie bei dem Hosiannah und Halleluja, die Fortpflanzung in der ursprünglichen aramäischen Sprache ein schwer zu entkräftender Beweis wäre. Das μαρὰν ἀϑά („Der Herr kommt!“) war offenbar der eigentliche Wahlspruch, das große Losungswort der jungen, christlichen Kirche geworden, das ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Sehnsucht ausdrückte [1]), ist es doch der durch alle Briefe des Apostels Paulus voll und stark hindurchklingende Grundton, wie es den Grundgedanken, ja man kann sagen den eigentlichen Kern der Offenbarung Johannis bildet! [2]) Und wie Paulus

---

[1]) „Ihr Gottesdienst“, sagt Harnack (S. 111), „ist seinem Wesen nach öffentliche und private Verkündigung und Aneignung des versöhnenden und heiligenden Opfertodes des Herrn durch Lehre, Gebet und Handlung, bis daß er kommt.“

[2]) Augusti, Beiträge, Bd. I, S. 75: „Schon der Hauptgedanke des Buchs:

diesen gewiß nicht von ihm herstammenden Lieblingsausdruck des Glaubens und der Hoffnung des Christen als Siegel auf seinen herrlichen Brief setzte, in welchem er so gewaltig das Kommen des Herrn bezeugt hat, so rief man es sich bei der Feier des heiligen Abendmahls, da man die unsichtbare Nähe und Gegenwart des Herrn lebendiger fühlte, frohlockend und triumphirend zu. Später, als der Gedanke an die Zukunft des Herrn mehr zurücktrat, und man wol auch den Sinn des fremden Wortes immer weniger verstund, konnte es allmählich aus der Liturgie verschwinden, wofür das 8. Buch der Constitutionen zu sprechen scheint. Ein merkwürdiges Zeugnis für den frühen und häufigen Gebrauch des Hosiannah im Munde der Christen ist Euseb. Hist. eccl., lib. II, cap. 23, wo aus dem Bericht der Hegesippus von dem Märtyrertod des Jakobus, des Bruders des Herrn, angeführt wird: *πολλῶν δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου, καὶ λεγόντων· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ*, „da Viele über dem Zeugnis des Jakobus Gott priesen und sprachen: Hosiannah dem Sohne Davids!“ Aehnliche gewiß aller Beachtung werthe Zeugnisse liegen in etlichen Stellen der durch Tischendorf uns theils zugänglicher gemachten, theils ganz neu erschlossenen neutestamentlichen Apokryphen vor. So weist schon die Angabe in dem jedenfalls sehr alten Evangelium des Nikodemus, daß Pilatus sich den hebräischen Wortlaut des „Hosiannah in der Höhe! gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn“ angeben läßt [1]), auf die hohe Wichtigkeit hin, welche man von christlicher Seite diesen Worten beilegte. Desgleichen

---

Die Wiederkunft Christi (das Maranata, *ἰδοὺ, ἔρχεται ὁ κύριος* I, 7; XXII, 7. 12. 20), wodurch es sich an die Lieblingsideen der Apostel von der *παρουσία τοῦ κυρίου* anschließt, mußte ihm, sollte man meinen, eine günstige Aufnahme in die Liturgie der alten Kirche, worin diese Idee so deutlich vorherrscht, verschaffen.“

[1]) Evang. Apocryph. (Lipsiae 1853), p. 210 (Ev. Nicod., P. I, A. sive Gesta Pilati A. cap. 1): *λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος Πῶς δὲ ἔκραζον ἑβραϊστί; λέγουσιν αὐτῷ οἱ Ιουδαῖου Ὡσαννὰ μεμβρομῆ βαρουχαμμᾶ ἀδοναΐ.* (Anm. 4: i. e. fere הושיעה נא במרומים ברוך הבא [בשם] ארני).

heißt es in der griechischen Recension B derselben Schrift, cap. 15, p. 299: *καὶ ἰδὼν ἐγὼ τὴν σινδόνα καὶ τὸ σουδάριον καὶ γνωρίσας εἶπον Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, καὶ προσεκύνησα αὐτόν* — „Und als ich (Joseph von Arimathia im Grabe Jesu) die Leinwand und das Schweißtuch gesehen und erkannt hatte, sprach ich: ‚Gelobet sei u. s. w.‘ und betete ihn an“, was verglichen mit Luk. 13, 35 unsere Behauptung, daß das „Hosiannah dem Sohne Davids oder Hosiannah in der Höhe! gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn!“ zum stehenden Jubelausruf der christlichen Gemeinde geworden war, über allen Zweifel erhebt. Eine andere, nicht weniger merkwürdige Stelle ist Apoc. Pauli, p. 56 (Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866): *οὐ γὰρ ἐξὸν χωρὶς τοῦ Δαβὶδ ἀνενεγκεῖν θυσίαν καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ θυμιάματος τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον ψάλλειν τῷ Δαβὶδ τὸ ἀλληλούϊα. καὶ ἐπερώτησα τὸν ἄγγελον· κύριε τί ἑρμηνεύεται τὸ ἀλληλούϊα; λέγεται Ἑβραϊστὶ θεβὲλ μαρημαθά, λαλιὰ τῷ θεῷ τῷ θεπελιοῦντι τὰ πάντα, δοξάσωμεν αὐτὸν ἐπὶ τ᾽ αὐτό. ὥστε πᾶς ὁ ψάλλων τὸ ἀλληλούϊα θεὸν δοξάζει* — „Denn niemand außer David darf auch in der Stunde des Räuchopfers des kostbaren Leibes und Blutes Christi opfern. So muß auch David das Halleluja singen. Und ich fragte den Engel: ‚Herr, was bedeutet das Halleluja?‘ Es heißt auf Hebräisch (nach dem syrischen Text Anm. 30): ‚Preiset den Herrn, preiset Gott, der der Erste von Allem war‘ (nach dem Griechischen ‚der Alles gegründet hat‘) lasset uns Ihn miteinander preisen. Denn Jeder, der das Halleluja singt, preiset Gott.“ Diese Stelle, wenn sie auch der späten Zeit der Abfassung des Buches wegen (Ende des 4. Jahrhunderts, s. Proleg. p. XVI) nicht direct angerufen werden kann, ist gleichwol nicht unwichtig, weil sie uns zeigt, wie das Abendmahl mit dem Räuchopfer des Alten Bundes bald völlig parallelisirt und identificirt wurde, und bei ihm das Halleluja eine Hauptrolle spielte, und weil sie ein Beweis ist, daß uralte, offenbar aramäische Formeln sich noch lange in der Liturgie erhielten. Wir würden fürchten, uns einer Versäumnis schuldig zu machen, wenn wir nicht über den so wichtigen Gebrauch und die Ausbildung des Psalmengesanges in der christlichen Kirche noch Einiges bei-

fügten. Die ältesten und schönsten Zeugnisse der neutestamentlichen Psalmendichtung sind außer den in der Apokalypse enthaltenen Gesängen die bekannten Loblieder Luk. 1, 46—55. 68—79; 2, 29—32, wozu ohne Zweifel noch der hymnus angelicus Luk. 2, 14 zu rechnen ist. Diese aber sind entweder, wie der Lobgesang der Maria und des Zacharias aus lauter Stellen und Erinnerungen aus den Psalmen und Propheten zusammengesetzt, oder athmen wenigstens ganz den Geist des Alten Testaments. Denselben Charakter trägt auch das Dankgebet der jerusalemischen Christen nach der Freilassung des Petrus und Johannes, Apg. 4, 24 ff., das sich an Ps. 2 anschließt [1]), und ähnlich klingen die Triumphgesänge der Aeltesten und der 144,000 Versiegelten in der Apokalypse Kap. 11, 17 ff.; 15, 3 ff.; 19, 6 u. 7 an Lobpsalmen wie Ps. 65, 3—8; 66, 2 u. 4; 144 [2]), besonders V. 17 und andere auf das stärkste an. Desgleichen sind auch die ältesten, im christlichen Gottesdienst gebräuchlichen Gesänge voll Parallelen aus dem Alten Testament, so insbesondere der Abendpsalm bei Bunsen, S. 98, welcher beginnt: *εὐλογητὸς εἶ, κύριε, δίδαξόν με τὰ δικαιώματά σου* und der Abendhymnus aus den Apostolischen Constitutionen [3]) (lib. VII, cap. 48): *αἰνεῖτε, παῖδες, κύριον, αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου*. Was den kirchlichen und gottesdienstlichen Gebrauch einzelner neutestamentlicher Psalmen betrifft, so sagt Harnack wol mit Recht [4]): „Als allgemeinen Kanon glauben wir hinstellen zu können, daß solche Bestandtheile der späteren Liturgieen, die, wie die beiden in Rede stehenden (der hymnus angelicus und der hymnus seraphicus) biblischen Ursprungs sind, hinsichtlich ihres

---

1) Harnack, S. 93.

2) Nach den LXX citirt, im Hebräischen Ps. 66; 67, 3—5; 145.

3) Bunsen, S. 99.

4) S. 279 ff.; vgl. Renaudot, Liturg. Orient., Tom. II, Notae in Liturg. Nestorian., p. 593. Note 2 zu Gloria in excelsis Deo: „A Psalmis aliquot Eucharisticum Officium inchoari, antiquissima omnium Ecclesiarum consuetudo est: quam hic expressam videmus", „mit etlichen Psalmen die Feier des heiligen Abendmahls zu beginnen, ist eine sehr alte Sitte aller Kirchen, die wir hier ausgedrückt finden".

liturgisch-kirchlichen Gebrauchs das höchste Altertum für sich in Anspruch nehmen können." Und das wird uns um so unzweifelhafter, wenn wir auch, und zwar bloß für das Sanctus, außer Offb. 4, 8 erst bei Tertullian [1]) und den ihm gleichzeitigen Acta Perpetuae [2]) Zeugnisse kirchlichen Gebrauchs haben, sobald wir uns ein lebendiges Bild des christlichen Psalmengesangs entwerfen. Wir wollen uns zu diesem Behuf, ohne uns bei dem carmen Christo, quasi Deo, dicere secum invicem des Plinius (epist. 96), und dem *ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, „daß ihr in der Liebe ein Chor geworden, dem Vater in Christo Jesu singet" des Ignatius (Ad Roman., cap. 2), und dem *ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν*, „ihm aber dankend durch das Wort feierliche Gebete und Lobgesänge zu senden" (d. i. mit Harnack: „dankbaren Herzens feierliche Lobgesänge durch's Wort zu Gott aufsteigen zu lassen") des Justin (Apol. I, cap. 13) aufzuhalten, darauf beschränken, etliche Stellen aus Tertullian, verglichen mit dem Zeugnis Philo's über die Therapeuten in's Auge zu fassen, und das Bezügliche aus dem Alten Testament hinzuzufügen. Wie Tertullian in der oben angeführten Stelle De orat., cap. 27 von

---

1) De spectac., cap. 25: „Quale est enim ... ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere? *ἀπ' αἰῶνος* dii omnino dicere, nisi deo et Christo?" — „Denn wie wohl steht es ... aus dem Munde, mit dem du auf das Sanctus Amen sprichst, dem Gladiator Beifall zu geben? *ἀπ' αἰῶνος* überhaupt einem Anderen, als Gott und Christo, zu sagen?" Vgl. De orat., cap. 3: „Cui illa angelorum circumstantia non cessat dicere Sanctus, Sanctus, Sanctus. Proinde igitur et nos angelorum si meruerimus candidati, jam hinc coelestem illam in deum vocem, et officium futurae claritatis, ediscimus" — „Welchem jene Engel, die ihn umringen, nicht aufhören, Heilig, Heilig, Heilig zu sagen. Woher auch wir gleicher Weise, wenn wir es würdig sind, als Candidaten der Engel schon hier jene himmlische Anrede an Gott und das Amt der zukünftigen Herrlichkeit lernen."

2) Bei Harnack, S. 398: „et introivimus et audivimus vocem unitam: Agios, Agios sine cessatione", „wir traten ein und hörten den vereinigten Ruf Hagios, Hagios ohne Aufhören".

einem Wiederholen der Schlußstrophen durch den Chor aller Anwesenden geredet hat, so spricht er Ad uxor. II, cap. 8 von einem Wechselgesang: „sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius domino suo cantet“, „zwischen den beiden erschallen Psalmen und Loblieder, und sie wetteifern mit einander, welches besser seinem Herrn singen könnte“, und Apol., cap. 39 sagt er: „post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere, hinc probatur, quomodo biberit“, „nachdem die Hände gewaschen und die Lichter angezündet worden sind, wird Einer nach dem Andern aufgefordert, wie er aus den heiligen Schriften oder aus dem eigenen Geiste vermag, Gott zu singen; und legt so die Probe ab, wie er getrunken hat“. Das sagt nun Tertullian von den Agapen, wie er vorher von der häuslichen Andacht der christlichen Ehegatten spricht, aber wir glauben Grund zur Annahme zu haben, daß auch im öffentlichen Gottesdienst, wenngleich mit Einschränkungen, Aehnliches stattfand. Die Stelle aus Philo's De vita contemplat. lautet[1]: *καὶ ἔπειτα ὁ (πρόεδρος) ἀναστὰς, ὕμνον ᾄδει πεποιημένον εἰς τὸν Θεὸν, ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς, ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν .... Μεθ᾽ ὃν καὶ οἱ ἄλλοι κατὰ τάξεις ἐν κόσμῳ προσήκοντι, πάντων κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἀκροωμένων πλὴν ὁπότε ἀκροτελεύτια καὶ ἐφύμνια ᾄδειν δέοι· τό τε γὰρ ἐξηχοῦσι πάντες τε καὶ πᾶσαι.* Und weiter: *Ἄγεται δὲ ἡ παννυχὶς (μετὰ τὸ δεῖπνον) τὸν τρόπον τοῦτον· ἀνίστανται πάντες ἀθρόοι, καὶ κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον δύο γίγνονται τὸ πρῶτον χόρα, ὁ μὲν ἀνδρῶν, ὁ δὲ γυναικῶν. Ἡγεμὼν δὲ καὶ ἔξαρχος αἱρεῖται καθ᾽ ἑκάτερον ἐντιμότατός τε καὶ ἐμμελέστατος. Εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν Θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχει-*

---

[1]) Ed. Mangey, Vol. II, p. 484 u. 485; vgl. Euseb. Hist. eccl. II, 17, welcher hinzufügt: *τὸν αὐτὸν ὃν καὶ εἰς δεῦρο τετήρηται παρὰ μόνοις ἡμῖν τρόπον*, „dieselbe Weise, welche auch bis heute bei uns allein bewahrt worden ist“.

χορομεοῦντες καὶ ἐποǫχούμενοι — „Und darauf steht der Vorsitzende auf, und singt einen auf Gott gedichteten Lobgesang, indem er entweder selbst einen neuen verfaßt, oder aber einen bekannten der alten Dichter. . . Nach ihm singen der Reihe nach auch die Anderen in geziemender Bescheidenheit, während alle in großer Stille zuhören, außer wenn die Schlußstrophen und der Refrain gesungen werden muß; denn dann fällt alles ein, sowol Männer als Frauen. . . Die Nachtfeier (nach dem Mahl) wird aber so gehalten: Sie scharen sich alle zusammen, und mitten im Speisezimmer bilden sich zuerst zwei Chöre, ein Männerchor und ein Frauenchor. Zum Anführer und Vorsänger wird auf beiden Seiten der Angesehenste und Bestsingende erwählt. Dann singen sie auf Gott gedichtete Loblieder mit vielen Maßen und Gliedern, bald zusammenschallend (d. i. alle miteinander im Chor), bald unter Wechselgesängen die Hände gegen einander bewegend und tanzend (unter Wechselgesängen und Pantomimen einen Tanz aufführend)." Im Neuen Testament aber heißt es außer den bereits angeführten Stellen noch Apg. 16, 25 von den gefangenen Aposteln: *κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν Θεόν*, „um Mitternacht aber beteten sie und sangen Gott Loblieder", und Jak. 5, 13: *εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω*, „ist Jemand gutes Muths, der psalmire, d. h. singe Psalmen!" Wir sehen hieraus, daß ähnlich wie bei den Gebeten auch beim Psalmensingen neben stehenden Formeln und bereits in den allgemeinen Gebrauch übergegangenen Gebeten und Liedern eine große Freiheit des Betens und Singens aus dem eigenen Geist herrschte [1]) und alles eben noch in lebendigem Fluß begriffen war, daraus sich nur allmählich eine feste, in all ihren Theilen genau bestimmte und abgegrenzte Ordnung des Gottesdienstes bildete. Diese Freiheit mußte naturgemäß bei den Liebesmahlen und so anfänglich auch beim

---

[1]) Vgl. Justin, Apol. I, cap. 13: *λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες*, „mit dem Wort des Gebets und der Danksagung über allem, was wir genießen, wie wir vermögen, Lob sagend" und das folgende zur Erklärung hinzugesetzte *διὰ λόγου πόμπας καὶ ὕμνους πέμπειν*.

Abendmahl am größten sein, dann aber gerade bei diesem am ersten immer festeren Formen weichen. Und so kann kein Zweifel sein, daß, wie Steitz[1]) sagt, die apostolische Form des Gottesdienstes in der Lehre, dem Brotbrechen und dem Gebet bestand, „zu welchen man nach Eph. 5, 19. Kol. 3, 16 noch den psalmodischen Gesang zählen darf".

An den liturgisch gewordenen Gebrauch einzelner Psalmverse und Jubelausdrücke schließen sich die Doxologieen und Segenswünsche an, deren häufiges Vorkommen und fast wörtliche Uebereinstimmung am Anfang und am Ende der neutestamentlichen Schriften die Vermuthung nahe legen, daß sie Anklänge an liturgische Formeln enthalten, wo nicht selbst solche sind. So finden wir den Gruß: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ι. Χ.* Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Gal. 1, 3. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Kol. 1, 2. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 2, 2. Philem. 3.[2]) Ebenso, nur mit Beifügung von *ἔλεος*, 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2, und mit dem weiteren Zusatz:

---

1) Herzogs Realencykl., Bd. IX, Art. „Messe, Meßopfer", S. 397; vgl. Rothe, p. 12: „Ex eodem capite (1 Cor. XIV) videre licet, *διδαχὴν* (v. 6. 19. 26. 31. 35), *παράκλησιν* (v. 3. 24. 25. 31) preces ad Deum factas (v. 2. 16. 17, cf. etiam 1 Tim. II, 1—3) et psalmos (v. 15. 26) in his conventibus locum habuisse."

2) Vgl. Tertull., De virg. vet., cap. 17 (Schluß der Schrift): „Haec cum bona pace legentibus utilitatem consuetudini praeponentibus pax et gratia a domino nostro Jesu redundet cum Sept. Tertulliano, cujus hoc opusculum est", „über die, welche dieses mit gutem Frieden lesen und den Nutzen der Angewöhnung vorziehen, ströme Friede und Gnade herab von unserem Herrn Jesu, mit Sept. Tertullianus, der dies Büchlein geschrieben", und des Clemens Epist. ad Corinth. I, cap. 59 (gleichfalls der Schluß des ganzen Briefs): *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χ. μεθ' ὑμῶν καὶ μετὰ πάντων πανταχῆ τῶν κεκλημένων* (vgl. 1 Kor. 1, 2 *κλητοῖς ἁγίοις* und Eph. 6, 24) *ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ δι' αὐτοῦ· δι' οὗ αὐτῷ δόξα, τιμὴ, κράτος καὶ μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος ἀπὸ τῶν αἰώνων εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν* — „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch und mit allen an allen Orten, welche von Gott durch ihn berufen sind. Durch den ihm Herrlichkeit, Ehre, Gewalt und Majestät und ein ewiger Thron sei von Ewigkeit bis in alle Ewigkeit. Amen."

τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Tit. 1, 4 und statt dessen mit dem Beisatz: *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ* 2 Joh. 3. — 1 Petr. 1, 2 steht dafür das kurze *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη*, welches 2 Petr. 1, 2 noch den Zusatz hat: *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν*, während Jud. 1, 2 der verwandte Gruß steht: *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπῃ πληθυνθείη*, und ist Offb. 1, 4 ff.: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* ꝛc. gewissermaßen nur eine erweiterte Umschreibung der gewöhnlichen Grußformel von Röm. 1, 7. Aehnlich schließen die Briefe mit dem schönen *ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X. μεθ' ὑμῶν* oder *μετὰ πάντων ὑμῶν*, „die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch" oder „mit euch allen". So Röm. 16, 20 u. 24. 1 Kor. 16, 23. Phil. 4, 23. 1 Theſſ. 5, 28. 2 Theſſ. 3, 18. Offb. 22, 21; Gal. 6, 18 u. Philem. 25 haben statt *μεθ' ὑμῶν*: *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*. Die kürzeste Form hat 3 Joh. 15: *εἰρήνη σοι*; nur *ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν* findet sich Kol. 4, 18. 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. Hebr. 13, 25, in den beiden letzten Stellen mit *πάντων*. Einen ähnlichen Segenswunsch finden wir 1 Petr. 5, 14 *εἰρήνη ὑμῖν πᾶσι τοῖς ἐν X. I.* 2 Kor. 13, 13 ist der ursprünglich kurze und einfache Segenswunsch vom Apostel erweitert, und als neutestamentliche Segensformel dem aaronitischen Segen an die Seite gestellt in dem *ἡ χάρις τοῦ Κυρίου I. X. καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν*. Auch Eph. 6, 23 u. 24 findet sich eine erweiterte Form. Es kann nun kaum ein Zweifel sein, daß aus der von Jesus selbst gebrauchten, althebräischen Grußformel, welche der Herr noch dazu ausdrücklich seinen Jüngern als seinen Boten zu gebrauchen geboten hat: *εἰρήνη ὑμῖν* שָׁלוֹם לְךָ, „Friede sei mit dir" [1]), und aus der vom Herrn so oft ausgesprochenen, gleichfalls längst üblichen Entlassungsformel: „Gehe hin im Frieden",

---

1) Joh. 20, 19 u. 26. Luk. 24, 36. Matth. 10, 11 u. 12. Luk. 10, 5 u. 6. Vgl. Gen. 43, 23. Richt. 6, 23; 19, 20. 2 Sam. 20, 9. 1 Chron. 12, 18. Dan. 10, 19.

πορεύου εἰς εἰρήνην oder ἐν εἰρήνῃ לְכִי לְשָׁלוֹם [1]), der apostolische Gruß und Segenswunsch am Eingang der Briefe und die Segensformel am Schluß, und in Verbindung damit die Eingangsformel beim Beginn des Gottesdienstes: „Gnade und Friede ꝛc." oder: „Der Friede Gottes sei mit euch allen!" und die Entlassungsformel am Schluß desselben: ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, „Gehet hin im Frieden!" entstanden sind [2]). Auch der volle neutestamentliche Segensspruch: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi ꝛc." findet sich mit einer kleinen Aenderung in den Apostolischen Constitutionen, wo ihn der ἀρχιερεύς unter Bekreuzung mit großer Feierlichkeit zur Einleitung der Abendmahlsfeier ausspricht. Dafür lib. II, cap. 57, p. 87: „vor der Darbringung des Opfers" (γινέσθω ἡ θυσία und ὅταν ἀνενεχθῇ) nach dem Gebet für die ganze Kirche der Segen Mosis steht: καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην εὐλογείτω τοῦτον, ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο τοῖς ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαὸν τούτοις τοῖς ῥήμασιν· Εὐλογήσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε ꝛc. — „Und darnach soll der Erzpriester dem Volke Frieden wünschen, und es segnen mit dem Segen, damit Moses den Priestern geboten hat, das Volk zu segnen, mit diesen Worten: Der Herr segne dich und behüte dich ꝛc.!" wo mit deutlicher Anspielung auf den jüdischen Gottesdienst daran erinnert wird, daß diesen Segen eigentlich nur Priester sprechen sollen. Und ist der Segen Mosis ohne Frage vom Tempel-

---

[1]) Luk. 7, 30; 8, 48 und sonst; vgl. 1 Sam. 1, 17. 2 Sam. 15, 9. Richt. 18, 6. Judith 8, 35 (nach LXX); vgl. das Buch der Jubiläen (Ewald, Jahrbücher für bibl. Wissenschaft, Jahrg. 2 u. 3), welches kurz vor Christus oder um die Zeit Christi verfaßt ist, und wo das „Gehe hin im Frieden" die ständige Entlassungsformel ist: Kap. 12. 19. 21. 27. 31.

[2]) Constit. Apol., lib. VIII, cap. 11, p. 247 u. cap. 12, p. 258; cap. 14, p. 261. Vergleiche dazu, was Harnack sagt S. 162: „Den Schluß des Gottesdienstes bildete, wie sich nach der Natur der Sache und nach der Analogie des synagogischen Cultus voraussetzen läßt, jenes mehr oder weniger entwickelte, die wichtigsten Lebensverhältnisse in Bitte und Dank umschließende Gebet (1 Tim. 2, 1 ff.) in Verbindung mit einem Segenswunsch, wofür uns ebenfalls der alttestamentliche Cultus, gleichwie die apostolischen Briefe Analoges darbieten." Siehe auch zu dem Ausdruck ἀπολύεσθε Apg. 13, 43: λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς.

dienst und der Synagoge in den christlichen Gottesdienst von Anfang an übertragen worden, und bildete einen der ersten festen Bestandtheile der christlichen Liturgie, und dürfte die Stellung, welche die Constitutionen ihm gerade hier, „ehe das Opfer dargebracht wird“, anweist, uralt, und dem Sprechen des Segens im Tempel nach Darbringung des Rauchopfers und **vor** dem Bringen der Opferstücke in das Altarfeuer entnommen sein. — Dieser Ursprung wird aber ganz durchsichtig, wenn wir die neutestamentlichen Apokryphen in's Auge fassen. Dort heißt es Evang. Nicod., P. I, A. cap. XV (p. 250): *καὶ ἦλθον οἱ ἄνδρες πρὸς Ἰωσήφ, καὶ προσεκύνησαν αὐτὸν καὶ εἶπον πρὸς αὐτόν Εἰρήνη σοι. καὶ εἶπεν Εἰρήνη ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ* und ähnlich p. 251. 252. 258 [1]). Desgleichen schließt der *Πρόλογος* (p. 204): *Εἰρήνη τοῖς ἀναγινώσκουσι καὶ τοῖς ἀκούουσι καὶ τοῖς οἰκέταις αὐτῶν, ἀμήν* [2]), und p. 249 (cap. XV) beginnt der Brief, welchen die Obersten der Schule, die Priester und Leviten an Joseph von Arimathia schrieben: *Εἰρήνη σοι.* Ebenso heißt es Acta Andreae et Matthiae (Acta apocr., Lipsiae 1851), p. 134: *ταῦτα εἰπὼν ὁ σωτὴρ εἶπεν πάλιν τῷ Ματθείᾳ Εἰρήνη σοι, ἡμέτερε, Ματθεία. καὶ ἐπορεύθη εἰς τὸν οὐρανόν. τότε ὁ Ματθείας θεασάμενος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον Ἡ χάρις σου διαμένῃ μετ' ἐμοῦ, κύριέ μου I.* p. 136 [3]) und Acta Johannis, p. 276: *εἰπὼν ἡμῖν Ἡ εἰρήνη καὶ ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν ἀδελφοί, ἀπέλυσεν τοὺς ἀδελφούς.* Ferner Additamenta ad acta Thomae (Nachtrag zu Tischendorfs Apocalypses apocr.), p. 159: [Jesus scheidet von Thomas mit den Worten] *εἰρήνη σοι, μαθητά μου καὶ ἀπόστολε* ... [und Thomas entläßt die frommen Frauen, die ihn im Gefängniß besucht haben] *ἀπέλυσεν αὐτὰς εἰπὼν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος μεθ' ὑμῶν*; und Acta Thomae (sehr alt), p. 201: *ὁ δὲ ἐξῆλθεν ἀπ' ἔμπροσθεν αὐτῶν λέξας οὕτως αὐτοῖς Ἡ*

---

[1]) ...gegen Acta Pauli et Theclae, p. 41, der Gruß des Onesiphorus: ...ῖρε, ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ und Pauli Gegengruß: ἡ χάρις ...τὰ σοῦ καὶ τοῦ οἴκου σου.

[2]) ...gl. den Eingang der Acta Andreae, p. 105: *Εἰρήνη ὑμῖν καὶ πᾶσιν ...τεύουσιν εἰς ἕνα θεόν.*

[3]) ...ρήνη σοι ἅμα τοῖς σὺν σοί.

χάρις τοῦ κυρίου ἔσται μεθ' ὑμῶν, und p. 199 (Thomas): *ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εἰπὼν Ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν, κατέλιπεν αὐτούς* (er hatte über ihnen gebetet). Der gewöhnliche jüdische Gruß wird, das sehen wir klar aus dem allem, durch den Geist des Christentums mit neuem, bedeutungsvollem Inhalt erfüllt und zum specifisch christlichen, zum Begrüßungswort bei Begegnungen in Gruß und Dank, zur Eingangs- und Schlußformel in den Briefen, ja zum Gruß beim Beginn und zum Segen beim Schlusse der gottesdienstlichen Versammlungen. Den apostolischen Segenswunsch 2 Kor. 13, 13 siehe Evang. Nicod., P. II, seu Descensus Christi ad inferos (griechische Recension), cap. XI (XXVII).

In ähnlicher Weise, wie mit den Segenswünschen verhält es sich mit den Doxologieen, nur daß hier der Nachweis kirchlichen Gebrauchs von Anfang an ungleich leichter zu führen ist. Auch sie zeigen trotz manigfacher Abweichung eine unverkennbare Aehnlichkeit und Verwandtschaft untereinander, und die meisten sind nichts als Variationen, als Erweiterungen und der Abwechselung wegen beliebte Veränderungen derselben Grundform. Die oft gebrauchte Formel: *εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X.* [1]), zum Eingang, und *εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν* [2]) zum Schluß

---

[1]) 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.

[2]) Röm. 1, 25; 9, 5. 2 Kor. 11, 31 besonders bemerkenswerth, weil die Doxologie mitten im Satz steht, ein schlagender Beweis für die feststehende Sitte solcher Doxologieen, etwa wie das Neigen des Hauptes bei der Nennung des Namens Jesu. Vgl. Saubert, Dissert. de Precibus Hebraeorum bei Ugolinus, Thesaurus Antiquit. Sacrar., Vol. XXI, p. 576: „So lange der Tempel stund, antwortete das Volk, so oft der Name Gottes genannt wurde, im Chor mit einer bestimmten Formel, in welcher des Reiches Gottes Erwähnung geschehen mußte, und versiegelte mit dergleichen Formel die Gebete am Schluß.... Diese Formel aber war genommen aus Ps. 72, 19 und lautete vollständig: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ‚gepriesen sei der Name seines herrlichen Königreichs immer und ewiglich‘, wie es im Tr. Pesachim, cap. IV, constit. IX (Ugolinus, Vol. XVII, p. 785) heißt: „R. Jehuda sagt: Sie hörten auf (zwischen den Worten ‚Einer und dem Folgenden‘), aber sie sagten nicht ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד." Sie haben also das Gebet nicht mit

eines Abschnitts oder zum unterbrechenden, preisenden Ausruf entsprechen ganz dem alttestamentlichen בָּרוּךְ יְהֹוָה Ps. 144, 1 und dem בָּרוּךְ יְהֹוָה לְעוֹלָם אָמֵן וְאָמֵן [1]), in der LXX übersetzt: *εὐλογητὸς κύριος εἰς τὸν αἰῶνα. γένοιτο, γένοιτο.* Und daß letztere im öffentlichen Gottesdienst längst gebräuchlich war, sehen wir aus 1 Chron. 16, 36, wo die an der Lade Gottes zu singenden Psalmverse mit dieser Doxologie schließen, welche das Volk mit „Amen, Halleluja" beantwortet. Erweitert finden wir diese Doxologie Ps. 72, 18 u. 19: בָּרוּךְ יְהֹוָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֹשֵׂה נִפְלָאוֹת לְבַדּוֹ וּבָרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם וְיִמָּלֵא כְבוֹדוֹ אֶת־כֹּל הָאָרֶץ אָמֵן וְאָמֵן, „gelobet sei Gott Jehova, Israels Gott, der allein Wunder thut, und gepriesen sei sein herrlicher Name ewiglich und die ganze Erde werde voll seiner Ehre (vgl. Jes. 6, 3), Amen, Amen". Eine andere in den Schriften des Neuen Testaments noch viel häufigere Doxologie ist in kürzester Form: *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* oder: *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν*, „dem Ehre in Ewigkeit oder in alle Ewigkeit sei", Röm. 11, 36; 16, 27. Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 13, 21 (ähnlich 2 Petr. 3, 18: *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος, ἀμήν*), und mit der Beifügung: *καὶ τὸ κράτος* 1 Petr. 4, 11; 5, 11. Offb. 1, 6; mit *τιμή* 1 Tim. 1, 17; mit beidem Offb. 5, 13. Dafür 1 Tim. 6, 16 nur kurz: *ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν.* Erweitert und vermehrt Jud. 25: *δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ ἐξουσία καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*, und am vollsten im siebenfachen Lobpreis Offb. 5, 12 u. 7, 12, welcher stark an das überströmende Lob Gottes aus Davids Mund 1 Chron. 29, 11 ff.: *σοὶ κύριε ἡ*

---

diesem gewöhnlichen Schluß beendigt. Daß dieses Schlußwort mit der Doxologie des Vaterunsers verwandt ist, ist wol nicht zu leugnen, wenn es auch zu viel behauptet ist, wenn Polemannus in seiner Dissert. de ritu precandi vet. Hebraeorum bei Ugolinus, Vol. XXI, p. 598 es mit derselben identisch erklärt.

[1]) Ps. 89, 53; vgl. Ps. 41, 14; 106, 48 und insbesondere 1 Chron. 29, 10: בָּרוּךְ אַתָּה יְהֹוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָבִינוּ מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם, „gelobet seist du, Jehova, Gott Israels, unser Vater, von Ewigkeit zu Ewigkeit", womit David sein Dankgebet beginnt. Siehe Luk. 1, 68: *εὐλογητὸς ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.*

μεγαλωσύνη καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ νίκη καὶ ἡ ἰσχύς 2c. anklingt, so daß mehrfach in der Offenbarung dieselben Worte sich finden. Eine mit Röm. 11, 36 nahe verwandte Doxologie ist auch Eph. 3, 21: *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.* Unverkennbar verwandt mit dem *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* ist ferner die berühmte Doxologie, mit welcher das Vaterunser schließt: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Wir müssen hier etwas näher auf diese Doxologie eingehen. Meyer[1]) erkennt sie zwar als „sehr alten, aber verschieden gestalteten Zusatz aus der Kirchenliturgie" an; allein den einen Hauptgrund gegen ihre Echtheit, ihr Fehlen bei Lukas, können wir nicht gelten lassen, da mit demselben Recht die dritte Bitte des Vaterunsers samt der siebenten als unecht verworfen und die zweite in ihrer Verstümmelung mit bloßem *ἐλθέτω* als ursprünglich angenommen werden müßte. Ist einmal, wie jeder Unbefangene doch zugeben muß und ja die Einschaltung des Gregor von Nyssa: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*, „dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns" [2]), statt der fehlenden dritten Bitte vollends unwidersprechlich darthut, die in den ältesten Handschriften des Lukasevangeliums sich vorfindende Form des Vaterunsers verstümmelt, so kann das Fehlen der Doxologie am Schluß gegen ihre Echtheit in keiner Weise geltend gemacht werden. Anders ist es freilich mit den Handschriften des Matthäusevangeliums selbst. Diese sind überwiegend gegen die Echtheit der Doxologie. Doch findet sie sich in der syrischen, äthiopischen, armenischen Bibelübersetzung und in den Constitutionen, was, wenn man nicht spätere Interpolationen auch dieser annehmen will, um so mehr für den kirchlichen Gebrauch dieser Doxologie und damit des Vaterunsers im öffentlichen Gottesdienst schon in der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts [3]) beweisen würde, als bei der

---

[1]) Commentar (3. Aufl.), I. Abth., 1. Hälfte, S. 144.

[2]) Offenbar aus dem Folgenden (Luk. 11, 13) interpolirt.

[3]) Die Peschittho ist bekanntlich spätestens im 3ten, wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert verfaßt; vgl. Herzogs Realencykl., Bd. XV, S. 399.

Annahme ihrer Unechtheit ihr Hereinkommen in den biblischen Text sich allein durch die herrschende kirchliche Sitte, das Gebet beim Gottesdienst mit ihr zu schließen, erklären läßt. Mit Recht macht Dächsel[1]) auf die Verwandtschaft der Schlußdoxologie des Vaterunsers mit 1 Chron. 30, 11 u. 12 aufmerksam, welche Stelle wir bereits in den Doxologieen der Offenbarung stark wiederklingend gefunden haben. Was nun die Nachweisung des kirchlichen Gebrauchs dieser Doxologieen betrifft, so bemerkt schon Grabe[2]) über die Schlußworte *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*: „Id saltem ex hoc Valentinianorum argumento liquet, secunda post Christum notum aetate dictam formulam in usu fuisse", „das wenigstens erhellt aus dieser Beweisführung der Valentinianer, daß die genannte Formel im zweiten Jahrhundert nach Christi Geburt im Gebrauch war"; und Vitringa (p. 1110 sq.) sagt: „In Leiturgiis, quae sub falsis Jacobi, Chrysostomi aliorumque nominibus prodierunt, vere occurrunt *ἐπιφωνήματα* ad praecedaneas exhortationes Synagogicis prorsus similia, sed quae certo constat recentiorum esse temporum. Sic utique *ἐπιφώνημα* illud, quod in Leiturgia Chrysostomi plus semel occurrit: *Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,*

---

1) Bibelwerk, zu 1 Chron. 30, 10 ff., S. 72, Anm. 2 zu V. 12; man vergleiche die Ausdrücke לְךָ יְהֹוָה ··· וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת ··· לְךָ יְהֹוָה הַמַּמְלָכָה

2) Bei Bingham, Orig. Eccl., lib. XIII, cap. 5, p. 133, Anm. o. Die Stelle des Irenäus (Adv. haereses, lib. I, cap. 3, 1) lautet: *καὶ τὸν Παῦλον φανερώτατα λέγουσι τούσδε Αἰῶνας ὀνομάζειν πολλάκις, ἔτι δὲ καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν τετηρηκέναι οὕτως εἰπόντα, εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων τοῦ αἰῶνος· ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τῆς Εὐχαριστίας λέγοντας, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἐκείνους τοὺς Αἰῶνας σημαίνειν*, „sie behaupten, daß auch Paulus auf das unzweifelhafteste diese Aeonen öfter nenne und sogar ihre Ordnung beobachte, indem er sich so ausdrücke: ‚auf alle Geschlechter der Ewigkeiten der Ewigkeit', daß aber auch wir selbst, wenn wir bei der Eucharistie sagen: ‚bis in die ewigen Ewigkeiten', auf jene Aeonen anspielen"; vgl. zu dem *εἰς τοὺς αἰῶνας τ. αἰ.* auch das Buch der Jubiläen, wo das „von Ewigkeit zu Ewigkeit", „von nun an bis in Ewigkeit" und Aehnliches stets wiederkehrt, so besonders Kap. 1. 12. 19. 22 am Schluß von Gebeten.

Ἀμήν prorsus convenit cum *ἐπιφώνημα* Hebraeo: ברוך ה' המבורך לעולם ועד" — „In den Liturgieen, welche unter dem falschen Namen des Jakobus, Chrysostomus u. A. ausgegangen sind, begegnen uns in der That Schlußworte zu den vorangehenden Ermahnungen, die den in den Synagogen gebräuchlichen durchaus ähnlich, aber sicher jüngeren Ursprungs sind. So vor allem das Schlußwort, das mehr als einmal in der Liturgie des Chrysostomus vorkommt: ‚Gelobet sei unser Gott allezeit, jetzt und immer und in alle Ewigkeit, Amen', das vollkommen mit dem hebräischen Schlußworte: ‚Gepriesen sei Jehova, der Gepriesene, immer und ewiglich' übereinstimmt." Allein wenn schon 1 Chron. 16, 36 sich ein ganz ähnlicher Schluß des Psalms, der beim täglichen Morgenopfer gesungen wurde, vorfindet, wie kann man vernünftigerweise zweifeln, daß schon in der ersten Zeit diese Doxologieen, die sich später so zahlreich in der christlichen Kirche finden, aus dem Synagogen- und Tempelgottesdienst in dieselben übergegangen sind? Ja die Vergleichung der Liturgieen muß jeden Zweifel daran beseitigen. „Die ältesten christlichen Liturgieen", sagt Maier [1]), „welche Jakob Goar in seinem Euchologium oder Rituale Graecorum gesammelt hat, beginnen fast wie der Tempeldienst in Jerusalem. Der Diakonus, welcher nichts Anderes ist als der ממונה (Präfectus), tritt hin zu dem dienstthuenden Priester, und fordert ihn auf: *εὐλόγησον δέσποτα*, worauf dieser antwortet: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε νῦν καὶ ἀεί* ꝛc. (‚Gelobet sei unser Gott ꝛc.') .. Diese Form ist mit vielem Andern von der ersten christlichen Gemeinde mit hinüber in die Kirche genommen worden."

Doch um zum Nachweis des kirchlichen Gebrauchs des *σοὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* oder *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* zurückzukehren, so erkennen wir, daß diese Doxologie zur Zeit der Abfassung der Apostolischen Constitutionen längst eine im allgemeinsten Gebrauch stehende kirchliche Form geworden war, aus ihrem zahllosen Vorkommen in denselben bald in kürzerer, bald in erweiterter Gestalt. So lib. VII, cap. 25: *δι' αὐτοῦ γάρ σοι*

---

[1]) Protokolle und Actenstücke der 2. Rabbinerversammlung zu Frankfurt a. M. 1845, S. 303.

καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Ebenso lib. VIII, cap. 3: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. Dagegen lib. VII, cap. 49: μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, und dieses wieder erweitert lib. VIII, cap. 5: μεθ' οὗ καὶ δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν; vgl. lib. VIII, cap. 11. Dafür cap. 12: μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ, αἶνος, δοξολογία, εὐχαριστία καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τ. αἰ. ἀ. und ebenso mit unwesentlicher Abweichung cap. 14. 15. 17. 19. 20. 22. 28. 37—41. Eine andere Form ist lib. VI, cap. 30: αὐτῷ τὸ σέβας καί ἡ μεγαλοσύνη καὶ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ συναϊδίῳ πνεύματι εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. ἀ. oder lib. VII, cap. 48: σοὶ δόξα πρέπει τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. ἀ. [1]) Dafür lesen andere Handschriften: θεῷ καὶ πατρὶ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν πνεύματι τῷ παναγίῳ, vgl. lib. VIII, cap. 6—9, wo es stets ἐν ἁγίῳ πνεύματι heißt. Damit sind wir bei der sogenannten kleinen Doxologie angelangt, deren kürzeste und unzweifelhaft älteste Formel lautet: δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν [2]), „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste, jetzt und immer und ewiglich, Amen", deren Abstammung von dem einfachen ᾧ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀ. hienach nicht wohl bestritten werden kann. Diese letztere Formel findet sich in einfacher Gestalt noch bei Tertullian, z. B. am Schlusse von De orat.: „cui (domino) sit honor et virtus in secula seculorum". Desgleichen bei Clemens Romanus (Ep. ad Corinth. I, cap. 20, p. 160): ᾧ ἡ δόξα καὶ μεγαλωσύνη εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. ἀ. und bloß ᾧ ἡ δόξα εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. ἀ. cap. 32. 38 u. 43 (p. 166. 169. 173) und, wie oben gezeigt, in erweiterter Gestalt als liturgischer Bestandtheil wiederholt in der Offenbarung. Den Gebrauch der vorhin erwähnten

---

1) de Lagarde, p. 230.

2) Bingham, lib. XIV, cap. II, p. 30. Die gewöhnliche Formel lautet: τῷ Θεῷ πατρὶ καὶ υἱῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν I. X. σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι δόξα καὶ κράτος ε. τ. αἰ. τ. αἰ. ἀ.; s. Augusti, Handb. der christl. Archäologie, Bd. II, S. 19.

kleinen Doxologie beim heiligen Abendmahl scheinen uns Stellen bei Justin, wie Apol. I, cap. 65: *οὗτος (ὁ προεστὼς) λαβὼν (ἄρτον καὶ ποτήριον) αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμει* und cap. 67: *ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ I. X. καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου* deutlich anzuzeigen. Bekannt ist, daß das *δι᾽ αὐτοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* sich im Neuen Testament häufig findet, so Röm. 1, 8: *εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ μου διὰ I. X.*, vgl. Kol. 3, 17; *ἵνα ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ Θεὸς διὰ I. X.* 1 Petr. 4, 11 [1]), dafür Eph. 5, 20 steht: *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X. τῷ Θεῷ καὶ πατρί·* und daraus mit dem *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* Joh. 14, 13 u. 14; 16, 23. 24. 26 und dem *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ* 1 Kor. 12, 3 ist unseres Erachtens das spätere *Θεῷ καὶ πατρὶ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* nach und nach entstanden. Daß in den Zeiten der Apostel der heilige Geist als Gegenstand der Doxologie noch hinter den beiden anderen Personen zurücktrat, dafür zeugen ganz besonders die Lobpreisungen der Himmlischen in der Offenbarung, welche „Gott und dem Lamm" erschallen, und bei denen das „Vater, Sohn und heiliger Geist" noch durchgängig fehlt, wenn dasselbe auch Kap. 1, 4 u. 5 merkwürdigerweise in dem Gruß an die sieben Gemeinden in Asien, den der Apostel seiner Beschreibung der ihm gewordenen Offenbarung voranstellt, unzweifelhaft enthalten ist [2]). Hieraus ist wol gewiß, daß solche kürzeren oder längeren Doxologieen in den religiösen Vorträgen zu brauchen, besonders mit ihnen zu beginnen und zu schließen und sie bei der Nennung des Namens Gottes oder Jesu zur Bezeugung seines Glaubens und seiner Ehrfurcht einzuflechten, eine uralte, aus der jüdischen in die christliche Kirche verpflanzte religiöse Sitte war, und daß bei diesen Doxologieen neben liturgisch gewordenen Grundformen und Wen-

1) Ebenso Röm. 16, 27.

2) Ganz ähnlich 1 Petr. 1, 2.

dungen noch große Freiheit in beliebigen Veränderungen, welche man an diesen Grundformen anbrachte, sich bis in späte Jahrhunderte, wie die Zeit der letzten Redaction der Apostolischen Constitutionen, erhalten hat. Wenn Paulus im Brief an die Römer, der neben den meist kurzen Berichten der Apostelgeschichte die paulinische Predigtweise wol am meisten abspiegelt und für sie maßgebend ist, allein vier Doxologieen anwendet (Kap. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27), so sollte das, meinen wir, Beweises genug sein! Doch wir haben noch einen weiteren und vollgültigen Beweis für die in die christliche Kirche übergegangene jüdische Sitte des Gebrauches der Doxologieen überhaupt, und der manigfachen Veränderungen bei übereinstimmender Grundform: das sind die neutestamentlichen Apokryphen, welche fast ausnahmslos mit solchen Doxologieen schließen. So Protevang. Jacobi, cap. XXV: *Ἔσται δὲ ἡ χάρις μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον ἡμῶν I. X., ᾧ ἡ δόξα εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. ἀ.* Die Doxologie *ᾧ ἡ δόξα* ꝛc. findet sich ferner Evang. Thomae graece A; Acta Andreae; Consummatio Thomae, Evang. Nicod., Pars I. A (nur *ὅτι αὐτοῦ* statt *ᾧ*); ebenso, nur mit Auslassung von *τῶν αἰώνων*, Acta Philippi in Hellade und Apocalypsis Johannis (bei Tischendorf, S. 93). Die Formel: *ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τ. αἰ.* oder *εἰς τ. αἰ. τ. αἰ.* haben Acta Petri et Pauli (jedoch nur *ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος*), Acta Pauli et Theclae, Acta Philippi, Acta Andreae et Matthiae, Martyrium Bartholomaei und Acta et Martyrium Matthaei nur mit dem Zusatz: *νῦν καὶ ἀεί.* Verwandt damit ist die lateinische Doxologie: „cui laus sit et gloria in saecula saeculorum“ Pseudo-Matthaei Evang., nur mit beigesetztem omnis, Evang. ...P. II, sive Descens. Chr. ad infer. latine B: „cui agamus ...audem et gloriam per immensa seculorum secula“, ...nsitus Mariae A. (in Apocalyps. apocr.): „c. l. est et ...er infinita sec. seculor.“; vgl. Evang. infantiae Arab.: ...t gloria et beneficentia et potentia et imperium ab ...npore in sempiterna saecula“. Eine andere ähnliche ...xologie ist: *εἰς δόξαν τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X.* Evang. ... P. II, oder: *αὐτῷ πρέπει τιμὴ καὶ δόξα αἰώνιος* Acta ...e auctore Marco, oder: *αὐτῷ πρέπει δόξα νῦν καὶ ἀεὶ*

καὶ εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. Acta Johannis und erweitert: αὐτῷ πρέπ. δόξα κράτ. αἶνος καὶ μεγαλοσύνη εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. Narratio Josephi, und finden wir diese Doxologie: σοὶ πρέπει ἡ δόξα εἰς τ. αἰ. denn in der That in der Consumm. Thomae als Schluß des Gebetes, das Thomas vor seiner Hinrichtung spricht. Andere Schlußdoxologieen sind: δοξάζουσα αὐτὸν σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ κ. εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. Evang. Thomae Graece B.; ἔδωκαν δόξαν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ κ. τ. ἁγ. πν. εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. Acta Thaddaei; αὐτῷ πρέπει δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι ν. κ. ἀ. κ. εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. Apocal. Moysis und Apocal. Esdrae mit Hinzufügung von κράτος und Weglassung des τῷ ἀνάρχῳ καὶ ζωοποιῷ. Aehnlich auch Johannis liber de dormit. Mariae. Endlich findet sich im Evang. de nativitate Mariae der Schluß: „qui cum patre et filio et spiritu sancto vivit et regnat deus per omnia secula seculorum", und Transitus Mariae B: „qui vivit et regnat cum patre et spir. sanct. in unitate perfecta et in una divinitatis substantia in saecula saeculor.", welche Doxologie sich gleichfalls als Schluß eines Gebetes des Bartholomäus Martyrium Bartholomaei, p. 255 findet: μεθ' οὗ (I. X.) ζῇς καὶ βασιλεύεις εἰς ἑνότητα πνεύματος ἁγ. εἰς τ. αἰ. τ. αἰ. Nur ein einziges Mal findet sich Vindicta Salvatoris (in den Evang. apocryph.) das kurze „qui est benedictus in saecula saeculorum".

Wir könnten nun auf noch weitere, entferntere Spuren und Ansätze liturgischer Formeln im Neuen Testament hinweisen, wie Röm. 16, 25 u. 27: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου καὶ τὸ κήρυγμα I. X. . . . . μόνῳ σοφῷ Θεῷ verglichen mit Jud. 24 u. 25: τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους . . . . μόνῳ σοφῷ Θεῷ σωτῆρι ἡμῶν und Hebr. 13, 20 u. 21: ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν Κύριον ἡμῶν I. καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, verglichen mit 1 Petr. 5, 10: ὁ δὲ Θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν X. I., ὀλίγον παθόντας, αὐτὸς

καταρτίσαι ὑμᾶς, στηρίξαι, σθενώσαι, θεμελιώσαι, und Aehnliches; allein wir müssen uns beschränken und zum Ziel eilen.

Eine unzweifelhafte apostolische Sitte, welche später gleichfalls ein Bestandtheil der christlichen Liturgie geworden ist, ist der Bruderkuß, mit welchem nach Justin (Apol. I, cap. 65) die Feier des heiligen Abendmahls eingeleitet wurde. Die Stelle lautet: *ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν*, „wenn wir die Gebete beschlossen haben, so grüßen wir einander mit dem heiligen Kuß“, worauf dann die oben angeführte Stelle folgt: *ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι* rc. In den paulinischen Briefen ist es stehender Ausdruck: *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ*, „grüßet einander mit dem heiligen Kuß“, Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theff. 5, 26 oder, wie Petrus schreibt 1 Petr. 5, 14: *ἐν φιλήματι ἀγάπης*, „mit dem Liebeskuß“, und erklärt damit schon Paulus den Bruderkuß für das Zeichen der heiligen Liebesgemeinschaft der Christen untereinander, für ihr Bundessymbol, welches, der Stellung bei Justin entsprechend, die Constitutionen unter die auf die Abendmahlsfeier vorbereitenden Handlungen noch vor das Herzubringen der heiligen Gaben zum Altar einreihen [1]). Constit. Apost., lib. II, cap. 57 heißt es statt

1) Lib. VIII, cap. 11, p. 247; vgl. lib. II, cap. 57, p. 87, wo der Bruderkuß der Darbringung der Gaben zu folgen scheint, weil es vorher heißt: *οἱ δὲ διάκονοι ... τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριστίας σχολαζέτωσαν ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι μετὰ φόβου*, „die Diakonen sollen sich mit der Darbringung der Eucharistie beschäftigen, mit heiliger Scheu dem Leib Christi dienend“; allein wenn es später heißt: *μετὰ δὲ ταῦτα* (nach dem Bruderkuß, nach dem Fürbittengebet für die ganze Kirche und der Ertheilung des aaronitischen Segens) *γινέσθω ἡ θυσία ἑστῶτος παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ προσευχομένου ἡσύχως*, „hierauf aber soll das Opfer geschehen, während alles Volk steht, und in der Stille betet“, so könnte höchstens damit das Einsammeln und Herbeibringen der Gaben von den Einzelnen und die Ausscheidung der zum Abendmahl zu nehmenden Theile derselben gemeint sein, während das Legen auf den Altar und das Sprechen des Dankgebets über sie eben „das Opfer“ war. Vgl. Rothe, p. 30: „*Μετὰ δὲ ταῦτα γινέσθω ἡ θυσία* (h. e. oblationes, praecipue vero preces eucharisticae cum *ἐπικλήσει* Spiritus Sancti super elementa) etc.“

ἐν φιλ. ἁγ. ἀσπαζέσθωσαν: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα, „sie sollen sich grüßen mit dem Kuß im Herrn".

Wir sind beim interessantesten und schwierigsten Theil unserer Untersuchung angelangt, bei der Beschreibung des himmlischen Gottesdienstes in der Apokalypse. Wir müssen hier von dem Grundsatz ausgehen, daß auch das Himmlische nur in irdischen Bildern und Gleichnissen geschaut werden kann, und alle Seher und Propheten uns ihre Gesichte und Offenbarungen in die menschliche Sprache übersetzt kundgethan haben. Diese Sprache aber muß in enger Beziehung mit den Begriffen und Vorstellungen der Menschen, ja des Volks und des Geschlechts stehen, an die eine Offenbarung gerichtet ist: wie das Himmlische sich im Irdischen spiegeln muß, so umgekehrt auch stets das Irdische in der Beschreibung des Himmlischen; und ist gerade die Apokalypse dafür der deutlichste und unwidersprechlichste Beweis. Denn die Anbetung der Himmlischen vor dem Thron der göttlichen Majestät wird uns unverkennbar als ein Tempeldienst beschrieben. Da ist ein ναός [1]), ein θυσιαστήριον [2]), ein θυσιαστήριον χρυσοῦν [3]), eine κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ [4]), da sind φιάλαι χρυσαῖ γεμούσαι θυμιαμάτων, ist ein λιβανωτὸς χρυσοῦς [5]). Und wenn noch ein Zweifel sein könnte, so wird uns ja Kap. 8, 3 ff. der Räucherdienst im Tempel Stück für Stück beschrieben und vor die Augen geführt. Doch greifen wir unserer Untersuchung nicht vor.

Der Tempeldienst gieng zur Zeit des zweiten Tempels in folgender Ordnung vor sich: Wenn die dienstthuende Priesterabtheilung die einzelnen dienstlichen Verrichtungen unter sich verlost hatte, so wurden die Geräthe, die beim Opfer gebraucht wurden, hervorgebracht, und das zum Opfer bestimmte Lamm herbeigeführt, getränkt und nochmals untersucht. Während dieses geschah, öffneten

---

1) Kap. 7, 15; 11, 19: ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ. Kap. 15, 5: ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ. Kap. 6 u. 8; 16, 1.

2) Kap. 6, 9; 8, 3. 5; 14, 18; 16, 7.

3) Kap. 8, 3; 9, 13.

4) Kap. 11, 19.

5) Kap. 5, 8; 8, 3. 5.

zwei Priester den Hechal, das Heilige, der eine, um den Räuchaltar zu reinigen, der andere um den siebenarmigen Leuchter in Bereitschaft zu setzen, und warfen sich zur Anbetung nieder. Sobald das Geräusch der sich öffnenden Hechalpforten gehört wurde, schlachtete ein Priester das Lamm, ein anderer fieng das Blut auf und vollzog die Blutsprengung und goß den Rest an den Altar. Dann wurde das Opfer abgehäutet, ausgenommen und in Stücke zerlegt, und dieselben, nachdem die Eingeweide reingespült waren, unter die bereitstehenden Priester vertheilt. An diese schlossen sich drei Priester an, der eine mit einem Gefäß, in welches von einem aus Weizenmehl und Oel gemengten Teig eine Hand voll gethan und mit Weihrauch bestreut war; der andere mit dem Backwerk, das für den Hohenpriester zu opfern war, und der dritte mit einem Kelch Weins. Alle diese zogen den Altar hinan und legten, was sie trugen, in feststehender Ordnung auf den brennenden Holzstoß. Ehe man jedoch so weit war, wol unmittelbar nach dem Blutsprengen, holte ein Priester vom Altar eine Pfanne voll Kohlen, trug sie in den Hechal, schichtete sie auf dem goldbelegten kleinen Altar darin auf, und trat wieder heraus. Ihm folgte ein anderer Priester mit einem Gefäß voll kostbaren Räuchwerks, streute es langsam auf die Kohlen, warf sich zur Anbetung nieder, wie sein Vorgänger, und zog sich zurück. Während das Opfer auf den [...]eschichtet wurde, machten die levitischen Musiker eine Art [...] welchen alles Volk zur Anbetung niederfiel. Wenn das [...] geschichtet war, so wurden einige Psalmen mit Instru[...]eitung gesungen [1]). Später wurde es Sitte, daß man [...]tücke nach der Blutsprengung erst auf die Rampe des [...]derlegte, und die Priester sich in das Lischchat-hagasith [...]nd dort ihr Morgengebet verrichteten [2]). Dann wurde

---

[...]feld, Bd. III, S. 108.

[...]feld a. a. O., S. 195 u. 136: „Einzelne Fromme, die in Je[...]m ansäßig waren, mögen wol schon zu Zeiten bald ihr Morgen-, [...]hr Abendgebet im Tempel verrichtet haben; doch war hierin noch [...] Regelmäßigkeit, und noch weniger betheiligten sich an diesem Gebete die dienstthuenden Priester, wofür nachmals eine Fuge in [...]Opferordnung gefunden wurde."

geräuchert, und zugleich begann die Musik; hierauf wurde der Priestersegen gesprochen mit dem ausgesprochenen heiligen Namen, und nun erst die Opferung vollzogen. Jost in seiner Geschichte des Judentums und seiner Secten sagt hierüber (Abth. I, S. 160): „Dann (nach Verrichtung des Morgengebets) schritt man zur dritten und vierten Losung. Der Räuchernde brachte das Räuchwerk ein; der den Armleuchter zu bedienen hatte, putzte die zwei Lichter, die östlich und westlich brannten. Unterdessen traten auch die übrigen Priester auf die Stufen der Vorhalle. Zwischen der Vorhalle und dem Altar warf jetzt einer eine große Truhe [1]) zu Boden, deren Schall das Zeichen war für die Priester, sich im Tempel niederzuwerfen, für die Leviten, sofort den Gesang zu beginnen, und für das Oberhaupt des Maamad, alle Unreinen, die noch nicht entsühnt waren, an das östliche Thor zu verweisen. Fünf Priester waren mit der Räucherung und den Lichtern beschäftigt .... alle fünf verrichteten ihre Aufgabe, warfen sich nieder, und giengen hinaus. ... Nun kamen nach der Niederwerfung alle Priester heraus; die ersten fünf blieben an der Südseite der Treppe, die übrigen ordneten sich und sprachen den Priestersegen mit dem ausgesprochenen heiligen Namen, die Hände über ihr Haupt erhebend und flach ausbreitend. — Jetzt schritt man zur Opferung. Der Oberpriester stieg hinauf, die einzelnen reichten ihm dann jeder seinen Antheil hin.“ Aus der Aufeinanderfolge der verschiedenen Handlungen am großen Versöhnungstage [2]) führen wir als hieher gehörig nur an: „Schlachten des Morgenopfers, Räuchern, Anzünden der Lichter, Darbringen der Opferstücke und Zubehör, hierauf Gottesdienst unter Gebet und Gesang in der Quaderhalle und Levitenmusik im Tempelhause nebst Priestersegen. Dann Zugabeopfer des Festes .... (Nach dem Absenden des einen Bockes) Vorlesen des Gesetzes im Frauenvor-

[1]) Jost a. a. O., Anm. 2. מגרפה ist hier ein großes metallenes Gefäß, welches eigens zu diesem Zwecke dient. Vgl. Mischna Tamid V. Nach Leyrer (in Herzogs Realencykl., Bd. X, Artikel „Musik bei den Hebräern“, S. 131) ist die מַגְרֵיפָה aller Wahrscheinlichkeit nach eine Windorgel gewesen, welche zu Signalen verwendet wurde.

[2]) Jost, S. 162 ff.

hof [1]) unter Segensspruch und Gebet .... Darbringen des Sündopfer-Bockes und des Widders des Hohenpriesters nebst einem Widder für das Volk. Darbringen der Stücke beider Festopfer; Opfern der Mehlopfer nebst Zubehör unter Levitenmusik und Gesang."

Fassen wir nun den in der Apokalypse beschriebenen himmlischen Gottesdienst in's Auge, so bietet uns Kap. 8, 3 ff. den ersten festen Anhalt. Hier heißt es: „Und ein anderer Engel kam und trat an den Altar mit einem goldenen Rauchfaß, und es ward ihm gegeben viel Räuchwerk, daß er es gebe zu den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar vor dem Thron (um sie guten Geruches zu machen). Und es stieg auf der Rauch des Räuchwerks den Gebeten der Heiligen (ihnen Erhörung anzeigend) von der Hand des Engels vor Gott. Und der Engel nahm das Rauchfaß und füllete es von dem Feuer des Altars und warf es auf die Erde. Und es geschahen Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben." Hier ist unleugbar von einem feierlichen Räuchern vor Gott die Rede, und wie die dienstthuenden Priester vom Brandopfer-Altar Feuer auf den goldenen Räuchaltar brachten und dann das Räuchwerk auf die auf dem Räuchaltar befindlichen Kohlen streuten, so tritt hier ein Engel mit dem goldenen Rauchfaß an den Altar (und holt dort Kohlen) und empfängt viel Räuchwerk, „daß er es gebe auf den goldenen Altar vor Gott", offenbar nicht auf den erstgenannten Altar, sondern auf einen anderen, welcher durch den

[1]) Später fand an allen Sabbaten neben dem Opferdienst im Tempel auch ein Gottesdienst in der Tempelsynagoge mit Schriftvorlesung und Schrift-
Herzfeld sagt darüber S. 134: „Die Tempelsyna-
zt den dicht neben ihr begangenen älteren Dienst ignoriren,
Vertreter von diesem allem Anschein nach nur sehr langsam
jenes jüngere Institut mit ihm in Verbindung zu setzen,
.e enge wurde, und es muß Mühe gekostet haben, ehe
angen wurde, das Mussafopfer etwas später zu
ı zwischen dem Morgenopfer und ihm den
in der Tempelsynagoge zu halten, und so die
schaffen, ihnen insgesamt beizuwohnen." Bei dem alles
Einfluß der Schriftgelehrten in jener Zeit glauben wir,
o schwer war.

Zusatz „der goldene" beides, von jenem ersten unterschieden und als „Räuchaltar" bezeichnet wird [1]). Und nachdem er geräuchert, und das Räuchwerk verzehrt ist, nimmt er von dem erstgenannten Altar, der dem Brandopfer-Altar entspricht, Feuerglut, und füllt sein Rauchfaß auf's neue, und schüttet seinen Inhalt auf die Erde, den Gottlosen Gottes Zorn und Gericht anzukündigen, wie der aufsteigende Rauch des Räuchwerks zuvor den Frommen Gottes Gnade und Wohlgefallen angezeigt hat. Braun [2]) sucht sich aus der Verlegenheit, welche ihm Offb. 8, 5: „Und der Engel nahm das Rauchfaß, und füllte es vom Feuer des Altars, und warf es auf die Erde" bereitet, durch das verzweifelte Mittel eines *ὕστερον πρότερον* zu retten, indem er meint, es sei hiemit die das Räuchern vorbereitende Handlung des Füllens des Rauchfasses mit brennenden Kohlen vom Brandopfer-Altar gemeint, und versteht das „Er warf es auf die Erde" von dem Herabfallen eines Theils dieser Kohlen zur Erde, wenn sie aus dem bedeutend größeren vom Brandopfer-Altar gefüllten silbernen in das goldene Rauchfaß umgefüllt wurden. Er beruft sich hiefür darauf, daß man oft die Hauptsache voraufgehen lasse und das Nebensächliche, auch wenn es der Zeit nach vorgeht, nachbringe. Allein eine solche gesuchte, gezwungene Exegese kann wol kaum befriedigen. Sollte dies Füllen des Rauchfasses nach der Räucherung auf dem goldenen Altar nicht weit natürlicher sein irdisches Gegenbild an der Verrichtung jenes Priesters gehabt haben, welcher, nachdem der Priester, der räuchern sollte, sein Rauchfaß mit Kohlen vom Brandopfer-Altar gefüllt hatte, gleichfalls den Brandopfer-Altar hinanstieg und ein Geschirr mit Kohlen vom Räuchfeuer daselbst — denn dieses hatte auf dem

[1]) Vgl. Exod. 40, 5. 26 und dem: *ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* entsprechend *τὸ θυσιαστήριον τὸ ἀπέναντι κυρίου* Lev. 16, 12. 18 nach den LXX. Siehe auch Offb. 6, 9, wo *τὸ θυσιαστήριον* auch von Düsterdieck in Meyers Comment., Abth. XVI, S. 260 als nach Art des irdischen Brandopfer-Altars zu denken anerkannt wird. Siehe auch Ugol., Vol. XI, p. 802 sq., wo Offenb. 8, 5ᵇ *καὶ ἐγένοντο φωναί* ꝛc. auf das starke Getöne mit der Magrepha zur Zeit der Räucherung bezogen wird. Ebenso p. 863 sq.

[2]) Dissert. de adol. suffit. bei Ugol. l. c., p. 857 sq. 861. 862.

Altar seine besondere Feuerstätte und wurde eigens bereitet — füllte, damit in's Heiligtum gieng, nachdem der erste geräuchert hatte, und die Lampen, wenn er sie gereinigt und zugerichtet hatte, anzündete, die Asche und die verbrannten Dochte mit herausnahm und zuletzt alles zum Aschenhaufen trug und darauf warf? [1])

Wenn nun Offb. 8, 3 ff., wie wir gesehen haben, dem Act des Räucherns beim Tempelgottesdienst ganz unzweifelhaft entspricht, so müssen wir Kap. 5, 6 ff. darauf ansehen, ob sich nicht auch hier Aehnlichkeiten und Vergleichungspunkte mit diesen oder jenen Bestandtheilen des Tempelgottesdienstes entdecken lassen. Zu diesem Behuf müssen wir aber auf Kap. 4, 2 ff. zurückgehen und die ganze Beschreibung des himmlischen Gottesdienstes von Anfang an in's Auge fassen. Die nahe Verwandtschaft des Gesichtes der Herrlichkeit Gottes bei Johannes mit der Schilderung in Jes. 6, 1 ff. ist unverkennbar. Hier wie dort wird Gott geschaut sitzend auf seinem himmlischen Thron. Bei Jesaias stehen die Seraphim um ihn, desgleichen in der Offenbarung die Cherubim *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου*, nach der einfachsten Erklärung Düsterdiecks [2]) je einer auf jeder Seite des Thrones, aber nicht an seinen vier Ecken, sondern inmitten seiner vier Seiten [3]), wol am natürlichsten auf den untersten Thronstufen stehend, als die gewissermaßen selbst zum Throne gehören, als höchste Thronwächter und Stulträger Gottes, und jedenfalls den engsten Ring um den auf dem Thron Sitzenden bildend. Die Seraphim rufen einer gegen den andern: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit!" Die Cherubim haben keine Ruhe Tag und Nacht und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, der Allherrscher, *ὁ παντοκράτωρ*, der da war, und der da ist und der da kommt!" Und wie bei Jesaias sich vor dem Thron Gottes ein Altar befindet, von dem der Engel eine feurige Kohle nimmt, so Offb. 8, 3 ff.,

---

[1]) Vgl. Lundius, S. 933.

[2]) Meyers Commentar, S. 220.

[3]) Vgl. Buch Henoch 40, 2 (Das Buch Henoch übersetzt und erklärt von Dillmann, Leipz. 1853): „Ich sah, und auf den vier Seiten des Herrn der Geister erblickte ich vier Gesichter, verschieden von denen, welche dastanden."

wie wir oben gesehen, ein Altar, der dem goldenen Räuchaltar im Heiligen entspricht, und von dem der Rauch des Räuchwerks, die Lobpreisungen der Himmlischen begleitend, aufsteigt. Bei Johannes ist nur alles weit mehr ausgeführt und nicht nur die erlöste Menschheit, sondern alle Creatur in den Kreis der Anbetung hineingezogen. Von dem frühen Gebrauch des Sanctus in der christlichen Liturgie haben wir bereits geredet; daß derselbe aber aus der jüdischen Liturgie stammt, dafür erlauben wir uns noch das Zeugnis eines jüdischen Gelehrten [1]) anzuführen. Derselbe sagt: „Von der קדושה im engern Sinn findet sich weder in der Mischna noch in der Gemara eine Spur, aber wol in der Tosephta zu Berachoth 1. Daß sie über die gewöhnliche Zeitrechnung hinausragt, beweist ihr constantes Dasein in den ältesten kirchlichen Liturgieen, in deren Präfationen sogar unsere Einleitungen נקדש und נעריצך oder כתר יתנו stark anklingen. So findet sich in einem Kanon (cf. Assemannus, Codex liturg., Tom. IV, p. 153) folgende Einleitung zum Sanctus: ‚Dignum et justum est etc.‘ Diese Uebereinstimmung kann eine gesunde Kritik nicht dem Zufall zuschreiben, sondern muß sie aus der Abstammung des christlichen Gottesdienstes von dem jüdischen erklären.“ [2])

Offb. 4, 4 heißt es aber nun weiter: „Und im Kreis um den Thron befanden sich vierundzwanzig Throne; und auf den

---

[1]) Kirchenrath Dr. Maier von Stuttgart in den Protokollen und Actenstücken der 2. Rabbinerversammlung u. s. w., S. 308.

[2]) Vgl. Buch Henoch 39, 12 u. 13: „Sie preisen, loben und erheben dich, indem sie sprechen: ‚heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister, er füllt die Erde mit Geistern‘. Und hier sahen meine Augen alle die, welche nicht schlafen, wie sie vor ihm stehen, und preisen und sprechen: ‚gepriesen seist du, und gepriesen sei der Name des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit!‘“ Siehe auch Additam. ad acta Philippi (Tischendorf, Apocalypses apocryphae), p. 154, ein Bruchstück aus einer alten aramäischen Liturgie: „Hebraica sect. 26 sic scripta sunt: *σαβαλλῶν· προυμηνί· δουθαήλ· θαρσελί· ἀνναχαθαεῖ· ἀδώναβ βατελῶ τελωέ·* Tum sequitur *τουτέστιν· ὁ πατὴρ τοῦ* X., *ὁ μόνος παντοκράτωρ, θεὲ ὃν φρίττουσιν οἱ πάντες αἰῶνες, ὁ δυνατὸς καὶ ἀπροσωπόληπτος δικαστής, οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν ἐν πάσῃ δυναστείᾳ· αἰλωήλ· εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* rc.“ Das ganze Gebet, welches unstreitig alte liturgische Bestandtheile enthält, s. p. 146.

Thronen sahe ich die vierundzwanzig Aeltesten sitzen, angethan mit weißen Kleidern; und auf ihren Häuptern hatten sie goldene Kronen." Wer sind diese vierundzwanzig Aeltesten? Am nächsten liegt, sie wegen der Zahl 24 auf die vierundzwanzig Priesterordnungen zu beziehen, welche bereits zur Zeit des salomonischen Tempels vorhanden, und in der nachexilischen Zeit [1]) erneuert, in achttägigem Turnus den Dienst am Heiligtum versahen, wofür stimmt, daß sie nach Kap. 4, 4 priesterliche Kleidung anhaben, und Kap. 5, 8 sogar ausdrücklich gesagt wird, daß ihnen „goldene Schaalen voll Räuchwerks" gegeben werden, das Räuchern aber bekanntlich nur den Priestern zukam. Allein dagegen spricht vor allem ihr Name, sie werden als *πρεσβύτεροι*, „Aelteste", bezeichnet, wodurch sie den זְקֵנִים des Alten Bundes an die Seite treten, die Moses nach Num. 11, 16 ff. als seinen Beirath und als Theilnehmer an der Regierungsgewalt, als *σύνθρονοι* sich beigesellte [2]). Ebenso, daß sie nicht, wie die Priester und Diener am Heiligtum vor dem

---

[1]) Nach Herzfeld (Bd. I, S. 399), sind die 24 Abtheilungen erst um 400 v. Chr. entstanden. Allein siehe Hesek. 8, 16, wo die 25 Männer, die im Priestervorhof, mit dem Rücken gegen das Heiligtum gekehrt, die Sonne anbeten, kaum etwas Anderes sein können, als der Hohepriester mit den Vorstehern der 24 Priestergeschlechter. Vgl. Oehler in Herzogs Realencykl., Bd. XII, Artikel „Priestertum im A. Test.", S. 183 ff.

[2]) Vitringa, p. 558: „Philo ait, Mosen cum Synedrio Sacerdotum consedisse et verba fecisse ad populum ori inhaerentem; a qua consuetudine repetit Synagogarum sui temporis caerimonias. Et facies quidem Synagogae Veteris hujusmodi erat secundum Philonem. Praesidebat Moses; assidebant illi Sacerdotes; populus universus stabat ad *ἀκρόασιν* ad audiendam concionem Mosis. . . . Eadem vero quin fuerit Synagogarum constitutio aetate Philonis nullus dubitat" — „Philo sagt, Moses sei mit dem Synedrium der Priester gesessen, und habe zum Volke geredet, das an seinen Lippen hieng; und leitet von solcher Uebung die Gebräuche der Synagogen seiner Zeit ab. Und zwar war die Gestalt der alten Synagoge nach Philo so: Moses führte den Vorsitz und die Priester waren seine Beisitzer, das gesamte Volk aber stand und hörte der Rede Mosis zu. Daß aber die Synagogen zu Philo's Zeit ebenso eingerichtet gewesen sind, daran zweifelt niemand." Ob nicht die spätere Einrichtung der Chorstühle für den Bischof und die höhere Geistlichkeit in den christlichen Kirchen (Constit. Apost., lib. II, c. 57, p. 84 sq.) letztlich daher stammt?

Herrn stehen, sondern auf 24 Thronen sitzen, was gleichfalls der Sitzung des Synedriums, bei welcher die Beisitzer im Halbkreis zur Rechten und Linken um den Präsidenten saßen, viel besser entspricht. Aber wie stimmt damit wieder die Zahl 24, und die Abzeichen des Priestertums? Eine vollkommen sichere und befriedigende Lösung dieser Schwierigkeiten scheint uns Kap. 5, 10 zu geben. In diesem Verse sagen ja die Aeltesten, mit ihrer äußeren Erscheinung vollkommen übereinstimmend, was sie sind: „Du hast sie (nach anderer Lesart: uns) zum Königtum (zu Königen) und zu Priestern gemacht, und sie sind (wir werden sein) Könige auf Erden", sie sind beides zugleich, Priester und Könige. Die 24 Aeltesten sind, wie aus den Worten der Apokalypse Kap. 5, 9 u. 10 selbst, verglichen mit den Stellen Jes. 24, 23. Dan. 4, 14; 7, 18. 27. 1 Kön. 22, 19 ff. Hiob 1, 6 ff., sowie Matth. 19, 28. Luk. 22, 29 u. 30. Offb. 3, 21, klar hervorgeht, die Vertreter der Heiligen des Höchsten, welche im Rath Gottes sitzen, und als Mitherrscher, als *σύνθρονοι*, im vollsten Sinn an der Weltregierung theilnehmen, welche sitzen, während die Engel stehen, weil sie nach 1 Kor. 6, 2 u. 3 die Welt und die Engel richten werden. Die Zahl 24 wird aber wol am richtigsten nach dem Vorbild der 144000 = 12 × 12000 (Kap. 7, 4 ff.) als eine Potenzirung der Zwölfzahl erklärt, als die doppeltgenommene Zahl des auserwählten Gottesvolkes, von der — gemäß der Gegenüberstellung der Versiegelten aus Israel und der Erlösten aus den Heiden Kap. 7, 4 u. 9 — 12 auf Israel und 12 auf die Heiden entfallen. Wir glauben daher, daß die Zahl 24 weder den 24 Priester- oder 24 Levitenordnungen, noch den 24 Abtheilungen des Maamad entnommen ist, sondern an die Stelle der 70, welches die Zahl der Völker der Erde ist, nun die Zwölfzahl und zwar doppelt, zwölf für das leibliche und zwölf für das geistliche, zwölf für das Israel des Alten und zwölf für das des Neuen Bundes (Kap. 7, verglichen mit Kap. 15, 3 u. Kap. 21, 12 u. 14) getreten ist, die Zahl des göttlichen Bundes, um die Auswahl aus allen Völkern der Erde, die zum Volk der wahren Kinder des lebendigen Gottes vereinigt und verbunden ist, zu bezeichnen. Die Schwierigkeiten, welche gegen unsere Erklärung der 24 Aeltesten

unter Berufung auf Kap. 7, 19 erhoben werden könnten, glauben wir mit der bloßen Erinnerung daran beseitigen zu können, daß Kap. 7 nicht zur himmlischen Anbetung, sondern zu dem Gesicht des sechsten Siegels gehört, welches das selige Los der Ueberwinder, den überschwenglichen Lohn der Getreuen, im Gegensatz gegen die Schrecken des Weltgerichts Kap. 6, 12 ff. schildert, wie aus V. 15—17 klar hervorgeht. Uebrigens sind, wie Kap. 7, 11 u. 14, 3 zeigen, wo die Aeltesten neben den 144000 Versiegelten und der unzähligen Menge aus allen Völkern genannt werden, die 24 Aeltesten keineswegs bloße ideale Repräsentanten, sondern sie sitzen auf Thronen als die zugleich eine besondere Würde bekleiden und besondere Ehre genießen in Erfüllung von Matth. 19, 28 und, wenn man will, Kap. 20, 23.

Sehen wir uns die Kap. 5 gegebene Darstellung genauer an! Auf der rechten Hand dessen, der auf dem Thron sitzt, liegt ein versiegeltes Buch, das niemand öffnen kann. Und nachdem der darüber weinende Johannes auf „den Löwen aus dem Stamme Juda, auf die Wurzel Davids“ vertröstet worden, der die sieben Siegel des Buches lösen werde, sieht er auch wirklich mitten auf dem Throne und inmitten der vier Thiere und der 24 Aeltesten ein Lamm mit den Zeichen der Schlachtung stehen. Das nimmt das Buch aus der Rechten dessen, der auf dem Throne sitzt, und als dies geschieht, „als es das Buch nahm, da fielen die vier Thiere und die 24 Aeltesten nieder vor dem Lamm, und jedes hatte eine Harfe und eine goldene Schaale voll Räuchwerks, welches sind die Gebete der Heiligen, und sangen ein neues Lied, indem sie sprachen: ‚Du bist würdig zu nehmen das Buch, und zu öffnen seine Siegel; denn Du bist geschlachtet, und hast Gott erkaufet mit Deinem Blut Leute aus allerlei Stamm, und Zunge und Volk und Geschlecht, und hast sie gemacht zum Königreich‘ (d. i. nach Düster-
zum Reich Gottes gesammelt, wozu aber das *καὶ ἱερεῖς*
cht passen will) ‚und zu Priestern; und sie sind Könige auf
Und ich sah, und ich hörte eine Stimme vieler Engel,
gs um den Thron und die Thiere und die Aeltesten waren,
re Zahl war viele Millionen. Die sprachen mit lauter
ie: ‚Würdig ist das geschlachtete Lamm zu nehmen Macht

und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Preis!' Und alle Creatur im Himmel und auf Erden und unter der Erde und auf dem Meere, und alles, was darinnen ist, hörte ich sagen: ‚Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamme sei der Preis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Gewalt in die ewigen Ewigkeiten! Und die vier Thiere (Lebewesen) sprachen: ‚Amen'. Und die 24 Aeltesten fielen nieder und beteten an den, der da lebet in Ewigkeit (eigentlich: in die Ewigkeiten der Ewigkeiten)."

Es ist eine Beschreibung von unvergleichlicher Erhabenheit und Großartigkeit: Das geschlachtete Lamm in der Mitte des Bildes ist der Mittler der Offenbarungen Gottes, und anbetend fallen vor ihm die vier Lebewesen und die 24 Aeltesten nieder, und bringen ihm mit Harfen (Zithern) und Schaalen voll Räuchwerks und Lobgesängen Preis und Ehre dar, sie stimmen das neue Lied der göttlichen Verherrlichung des Mittlers und seines Erlösungswerkes an, das von diesem Centrum, von den Stufen des Thrones Gottes aus immer gewaltiger durch die Chöre der tausendmaltausend Engel in immer weiterem Kreise fort und fort klingt durch alle Creatur und durch alle Reiche der Schöpfung, um in tausendstimmigem Echo wieder zurückzuerschallen und zurückzuströmen an den Thron Gottes, wo es von dem „Amen" der vier Thronwächter empfangen und versiegelt wird.

Wenn wir nun nach den Vergleichungspunkten fragen, welche diese Darstellung des himmlischen Gottesdienstes mit dem Tempeldienst in Jerusalem darbietet, so werden wir zunächst in's Auge fassen müssen, daß die vier Thiere und die 24 Aeltesten vor dem Lamm niederfallen und es anbeten, sodann daß sie ihm ein neues Lied *ᾠδὴν καινήν* singen, auf welches von den Chören der Himmlischen und der Irdischen mit größeren und kleineren Doxologieen geantwortet wird. Endlich wird man das *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον*, welches den Mittelpunkt der ganzen Handlung bildet, nicht übersehen dürfen.

Das anbetende Niederfallen unter Musikbegleitung fand aber, wie wir oben sahen, statt, während das Opfer auf den Holzstoß geschichtet wurde. Jost (S. 161) sagt darüber: „Auf einen Wink des Sagan mit den Tüchern schlug der Zimbalschläger die Zimbeln,

und die Leviten fiengen an zu singen. Bei jedem Abschnitt wurde geblasen, und das Volk warf sich jedesmal nieder.“ [1]) Dasselbe geschah am großen Versöhnungstag beim Aussprechen des Gottesnamens während des Sprechens der Entsündigungsformel beim Blutsprengen. Alle Anwesenden warfen sich dann nieder und riefen: „Gepriesen sei der Name seiner Herrlichkeit immerdar!“ [2]) oder nach der vollständigen Formel: „Hochgelobt sei der preiswürdige Name seines Reichs in alle ewige Ewigkeit!“ [3]) Da indessen Kap. 5 sonst keinerlei Beziehungen auf den Dienst am großen Versöhnungstag enthält, man müßte denn das Vorlesen des Gesetzes durch den Hohenpriester im Vorhof der Frauen an diesem Tag mit dem Empfangen des Buches der Offenbarungen Gottes aus der Hand dessen, der auf dem Thron sitzt, und dem Oeffnen der sieben Siegel durch das Lamm zusammenstellen wollen, so müssen wir davon absehen und uns zunächst an den gewöhnlichen Gottesdienst im Tempel halten. Und glauben wir, um unsere Beweisführung zu verstärken, hier anführen zu sollen, was Herzfeld über das Niederfallen und den Levitengesang beim Opfer bemerkt [4]): „2 Chron. 29, 27—29, wird berichtet, daß in den Tagen des Chiskija die levitische Musik und die priesterlichen Trompeten unter dem Niederknieen des Volks tuschartig die ganze Zeit concertirten, während welcher die Opferstücke den Altar hinaufgetragen und auf das Feuer gelegt wurden, sodann der König nebst Begleitung sich zur Erde niederwarf und nun der levitische Gesang begann .... Wir müssen es wahrscheinlich finden, daß an geeigneten Stellen die Leviten ihre Musik rauschender ertönen ließen, und die priesterlichen Trompeten einfielen zum Zeichen, daß hier das Volk mit einigen Worten einstimmen sollte, wie denn 2 Chron. 7, 3 ausdrücklich ge-

---

1) Tract. Tamid, cap. 7, bei Ugolinus, Vol. XIX, p. 1500 (latein. Uebersetzung): „Levitae dicebant canticum, ubi absolverunt versum, clangebant, et populus se incurvabat, ad omnem sectionem clangor, ad omnem clangorem incurvatio“ — „Die Leviten sangen ein Lied; sobald sie einen Vers beendigt hatten, tönten sie, und das Volk neigte sich; bei jedem Abschnitte Tönen, bei jedem Tönen Niederfallen.“

2) Jost, S. 164.

3) Lundius, S. 1031.

4) Bd. III, S. 165 ff.

sagt ist, daß das niederfallende Volk rief: ‚Danket dem Jahweh, denn er ist gütig, denn ewig ist seine Gnade.‘“ Und: „Später scheint es dahin gekommen zu sein ... daß nach Tamid 7, 3 zwei Priester, aufgestellt westlich von der Altartreppe, schon ein wenig vor der Weinspende dreimal in die Trompete stießen und dann sich auf das Duchan begaben; wenn hierauf der Priester mit dem Kelch sich auf der südwestlichen Ecke des Altars niederbeugte, und den Wein in eine Röhre des Altars zu gießen anfieng, wurde dies den levitischen Sängern, welche von dem niedrigen Duchan aus nicht dahin sehen konnten, vom Altar herab durch ein Tuchschwenken angezeigt, der Gesang begann, und erst nach jedem Absatze desselben erfolgten drei Trompetenstöße ... begleitet jedesmal von einem Niederfallen, und zuweilen von einem Intoniren des Volkes.“ Es würde somit die Scene Offb. 5 der eigentlichen Opferung d. i. dem Verbrennen der Opferstücke auf dem Altar und dem Darbringen des Trankopfers entsprechen, wofür auch das dreimalige, so überaus nachdrückliche Hervorheben des *ἀρνίον ἐσφαγμένον* V. 6. 9 (*ὅτι ἐσφάγης*) u. 12 auf das stärkste spricht, wobei daran zu erinnern ist, daß *σφάζειν* der technische Ausdruck für das Schlachten beim Opfer ist. Man vergleiche nur die eben angeführte Stelle 2 Chron. 29, 27—29, insbesondere V. 29 und den folgenden V. 30, sorgfältig, so drängt sich die Parallele mit unserer Stelle von selbst auf: „Und als sie das Opfer vollendet, neigten sich der König und Alle, die bei ihm waren, und fielen nieder. Und der König Hiskia und die Fürsten geboten den Leviten, Jehova zu loben mit den Worten Davids und Assaphs, des Schauers, und sie lobten mit Freuden, und neigten sich und fielen nieder.“ Es sind die Lob- und Dankgesänge, welche das Opfer theils begleiten, theils ihm folgen, welche hier wie in der Apokalypse uns vor Augen geführt werden mit dem damit verbundenen preisenden Niederfallen und Anbeten. Ein Hauptbedenken hiegegen, weil bei'm Morgengottesdienst das Verbrennen der Opfertheile dem Räuchern im Heiligtum nicht vorangeht, sondern nachfolgt, hebt sich einfach durch die Annahme, daß der Abendgottesdienst, das Abendopfer, das Vorbild unserer Beschreibung ist, was bei'm Blick der ganzen Apokalypse auf das Ende, auf den Abend der gegenwärtigen Welt-

zeit sich genügend erklären würde, und womit auch das Wegfallen des feierlichen Priestersegens stimmt, der bei'm Abendopfer nicht gesprochen wurde. Allein wir glauben, daß es noch eine nähere und befriedigendere Erklärung dafür gibt. Das *ἀρνίον ἐσφαγμένον*, das der Mittelpunkt der ganzen Handlung ist, steht hier, wie sonst, in enger Beziehung zum Paschalamm. „Der Löwe aus dem Stamme Juda, der überwunden hat, der verheißene und erschienene Davidssprosse, das Lamm, das für uns geschlachtet ist und uns Gott erkauft hat“, ist der Grund der Himmel und Erde, das ganze Weltenrund durchklingenden Lobgesänge der erlösten Gemeinde. Das Paschalamm aber wurde zwischen den beiden Abenden geschlachtet, wie Jesus am Abend sein Haupt am Kreuz geneigt hat, und wie Offb. 15, 3 u. 4 auf die Sabbatfeier, und zwar auf den Abendgottesdienst am Sabbat hinweist, bei welchem das Lied Mosis Ex. 15, 1 ff., davon Offb. 15, 3 u. 4 gewissermaßen ein Auszug ist, während des Mussaphopfers gesungen wurde, so Offb. 19, 1 ff. [1]) auf die Feier des Paschamahles, indem hier das Halleluja angestimmt wird, wie es bei der Paschafeier üblich war, und V. 9 sogar das *δεῖπνον*, wenn auch als *τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου*, „das Hochzeitsmahl des Lammes“, angeführt wird, wie bereits Kap. 3, 20 das *δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ*, „ich werde das Mahl (das Herrenmahl) mit ihm halten, und Er mit mir“, unverkennbar auf das heilige Abendmahl anspielt. Ja es scheinen nicht undeutliche Fingerzeige da zu sein, in dem feierlichen unter dem Absingen des Hallel und wiederholtem Niederfallen im Priestervorhof vollzogenen Schlachten der Paschalämmer die Parallele zu Kap. 5, 9 ff. zu finden. Denn der gewöhnliche alltägliche Gottesdienst will der Erhabenheit der Darstellung der Apokalypse nicht recht genügen. Das in der Mitte stehende ge-

---

[1]) Enthält doch V. 5 die unverkennbarste Anspielung auf den Anfang des Hallel, auf die Aufforderung Ps. 113, 1: הַלְלוּ יָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה und wird V. 1—6 von verschiedenen Personen und Chören ganz in der Weise des Absingens des Hallel im Tempel Halleluja gesungen. Vgl. Lightfoot, Ministerium Templi, cap. XII, sect. V, II (Opera, Vol. I, p. 732). Schon Er sagt IV: „Cum ejus recitatione et *τοῖς* Hallelujah a populo repetitis confer Apoc. 19, 1. 3. 4. 6.“

schlachtete Lamm, welches feierlich aus der Hand dessen, der auf dem Thron sitzt, das Buch „der Geheimnisse Gottes, die er verkündigt hat seinen Knechten und Propheten“ Offb. 10, 7 empfängt, scheint doch auf etwas ganz Besonderes hinzuweisen, und das Lamm, wie es dasteht im Schmuck seiner Wunden, als Grund und Ursache unseres Heils und unserer Erlösung, und als Mittler aller Offenbarungen Gottes mit dem Buch, welches das herrliche Ende aller Wege Gottes mit seinem Auserwählten enthält, das Lamm, das geschlachtet ist, und über dem Himmel und Erde frohlocken, scheint mehr sein zu müssen als das bloße Gegenbild des täglichen Brandopfers, welches Israel seinem Gott alle Morgen und alle Abend darbrachte. Wie viel passender erscheint es als das Pascha, das für uns geschlachtet ist (1 Kor. 5, 7), und wie spricht auch sonst so manches für diese Auffassung! Zuerst das Nachfolgen des Räucherns Kap. 8, 3 ff. auf die Scene Kap. 5, 6 ff., da nach Pesachim, cap. V, hal. 1 [1]), das Pascha dem Räuchern vorgieng, ja es könnte nach Pesachim, cap. V, hal. 10 [2]), sogar das Sitzen der 24 Aeltesten hiehergezogen werden, da es dort heißt: „Es gieng die erste Abtheilung hinaus, und setzte sich auf dem Berg des Hauses (im Vorhof der Heiden), und die zweite im Chel (einem rings um den Vorhof der Weiber gehenden Gang), und die dritte an ihrem Ort (wol im Vorhof der Israeliten)“; allein sowol dieses, als daß der König dem Gottesdienst sitzend angewohnt habe, wird bestritten. Dann ganz besonders vielfache Anklänge in der Liturgie der Schlachtung der Paschalämmer. „Unterdessen, daß die Lämmer geschlachtet werden“, beschreibt uns Lundius (S. 988) dieselbe, „sungen die Leviten das große Halleluja, den 113., 114., 115., 116., 117. u. 118. Psalm. Zu jeglichem

---

[1]) Ugolin., Vol. XVII, p. 797 u. 798: „Traditio: Sanguis sacrificii jugis et ejus membra antecedebant Pascha, et Pascha suffitum, et suffitus concinnationem lucernarum. Est qui docet: Sanguis sacrificii jugis et ejus membra praecedebant suffitum, et suffitus Pascha, et Pascha concinnationem lucernarum, ut cum eo offerrentur libamina sacrificii jugis.“

[2]) Ugol. l. c., p. 819 u. 820 sq.: יצאת כת הראשונה וישבה לה בהר הבית׃ והשנייה בחיל׃ והשלישית במקומה׃

Psalm bliesen die Priester dreimal die Drommeten, erst schlecht, hernach Clarin, und wieder schlecht. Denn es kam zu diesem Opfer kein Trankopfer. Wie sie daher bei anderen Opfern unter'm Trankopfer bliesen, *also bliesen sie bei'm Schlachten* ... Zum Beschluß dieser Psalmen ward hinzugesetzt: Herr unser Gott, es loben dich alle deine Werke; aber die rechten und heiligen Menschen, die deinem Willen gehorchen, und dein ganzes Volk Israel sollen deinen hochgelobten Namen singen, loben, rühmen, preisen und erheben. Denn dich soll man loben, und deinen Namen zu singen ist gut, *der du von Ewigkeit her Gott gewesen bist und ewig Gott bleiben wirst. Ehre sei dir, Herr, du hochgelobter König!*" Vergleiche damit das ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος, das τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων und das τῷ καθημένῳ ἐπὶ τοῦ θρόνου . . . ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος Kap. 4, 8—10; 5, 13 u. 14, sowie Kap. 4, 11: ἄξιος εἶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν· ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν. Allein da in Kap. 5, 9 ff. nirgends eine Anspielung auf die Erlösung in Aegypten enthalten ist, und namentlich gerade das Hallel ganz fehlt, so halten wir uns nicht für berechtigt, das Schlachten der Paschalämmer hieherzuziehen, sondern sehen vielmehr hier das Neue Testament trotz aller Verwandtschaft und engen Verbindung mit dem Alten zu seinem Rechte kommen. Nicht Vorsänger oder Vorbeter, nicht Prediger noch Priester ist hier das geschlachtete Lamm, auch nicht das Opfer, das Gott dargebracht wird; sondern es, mit den Wunden der Schlachtung, ist selbst Gegenstand der Anbetung, des Preises und der Lobgesänge von Himmel und Erde, es ist kein Opferact, der Offb. 4 u. 5 beschrieben wird, sondern ein Act anbetender und lobpreisender Betrachtung, deren Gegenstand das geschlachtete Lamm, und was es für uns gethan und uns erworben hat, ist. Und steht hier die Apokalypse ganz auf dem Standpunkt von Hebr. 10, 10—14, auf dem: „Er aber, da er Ein Opfer für die Sünden geopfert, thronet er nun ewiglich zur Rechten Gottes, fürderhin wartend, bis daß seine Feinde geleget werden zum Schemel seiner Füße. Denn mit Einem Opfer hat

er vollendet für immer, die geheiliget werden." Und wie wir oben eine gewisse Beziehung der Paschafeier zur jüdischen Sabbatfeier erkannt haben [1]), so stellt die Apokalypse neben den Lobpreis des Lammes und die Sieges- und Triumphgesänge der Himmlischen die ewige Sabbatfreude und Sabbatjubel Kap. 15, und ist das sogenannte tausendjährige Reich Kap. 20 nichts Anderes als der große Weltensabbat [2]), und über den Sabbatjubel hinaus das himmlische Abendmahl, die Hochzeit des Lammes mit dem ewigen Halleluja Kap. 19, welcher das selige Bild Kap. 21 u. 22 entspricht, das große wunderbare Gemälde mit der Ueberschrift: „Siehe, Ich mache Alles neu!"

Vergleichen wir nun damit den Gottesdienst der ersten Christengemeinden, so wird man, ohne den sichern Boden wissenschaftlicher Nüchternheit zu verlassen, gewiß behaupten können, daß die in Christo geschehene Erlösung der Welt, je näher der christlichen Urzeit, desto einziger und ausschließlicher Grund und Inhalt aller christlichen Predigt, aller Betrachtung und Auslegung des Wortes Gottes in den öffentlichen und in den Privat-Versammlungen der Christen war, der Punkt, von dem alles ausgieng, und zu dem Alles zurückkehrte, und die Verherrlichung des Erlösers und seines Erlösungswerkes den Gegenstand aller Gesänge und Loblieder der ersten Christen bildete [3]), und neben dieser Predigt und Weißagung

---

[1]) Der Segensspruch, mit welchem die Mahlzeit geheiligt wurde, welche die Sabbatfeier eröffnete, und der derselbe ist, welcher die εὐλογία beim Paschamahl bildet, und beim Morgen- und Abendopfer im Tempel am Sabbat das Absingen des Liedes Mosis, Morgens Deut. 32, jedoch auf sechs Sabbate vertheilt, und Abends Ex. 15, 1 ff.

[2]) S. Jost a. a. O., S. 161, Anm. 2: „Er (R. Akiba) hält den Sabbatgesang für bezüglich auf den großen Sabbat von 1000 Jahren, welcher nach damaliger Geheimlehre nach Verlauf von 6000 Weltjahren folgen werde."

[3]) Vgl. das carmen Christo quasi Deo dicere des Plinius und das ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες — „[Und im Uebrigen wer weiß nicht] wie groß die Zahl der von den gläubigen Brüdern von Anfang an verfaßten Psalmen und Lieder ist, die Christum, das Wort Gottes, besingen, ihn Gott nennend?" aus einer dem Presbyter Cajus zugeschriebenen Schrift wider Artemon bei Euseb. Hist. eccl. V, 28.

in Wort und Lied das inbrünstige Gebet, welchem in der Apokalypse der mit so großer Feierlichkeit (vgl. Kap. 8, 1 das halbstündige Schweigen) eingeleitete Räucherungsdienst Kap. 8, 3 ff. entspricht, den Haupttheil ihrer Gottesdienste ausmachte; das waren der Christen Opfer, die εὐλογίαι und εὐχαριστίαι und die προςευχαὶ τῶν ἁγίων, und die dem Gottesdienst folgende Feier des heiligen Abendmahls war das dankende und preisende Genießen der Gnaden- und Liebesgemeinschaft mit dem Herrn und der Liebesgemeinschaft im Herrn miteinander, der Vorschmack und das Unterpfand jener vollen, seligen, ewigen Gemeinschaft mit ihrem verherrlichten Haupt und König, deren Bild das Hochzeitsmahl des Lammes ist.

Wir können bereitwillig zugeben, daß sich gegen unsere Ausführungen im Einzelnen manche bald mehr, bald weniger begründete Einwendungen erheben lassen; allein das glauben wir als unzweifelhaft nachgewiesen zu haben, daß das von der Apokalypse entworfene Bild der Anbetung der Vollendeten vor dem Thron Gottes sich enge an dem israelitischen Tempeldienst anschließt und überall unverkennbare Hindeutungen auf ihn enthält. Scheint doch auch Kap. 6, 9 die Erwähnung der Seelen „der Geschlachteten um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen, das sie hatten" unter dem Altar ähnlich auf den Brandopfer-Altar und die auf demselben dargebrachten Opfer, deren Blut an seine Hörner gethan und unten an seinen Fuß ausgegossen wurde, hinzuweisen (nach biblischer Anschauung ist ja bekanntlich des Menschen Seele im Blut), wie Kap. 8, 3 u. 4 auf den goldenen Räuchaltar [1]). Hat aber so die Apokalypse überall den Tempeldienst vor Augen, so kann derselbe dem Schreiber der Apokalypse und denen, an welchen sie gerichtet ist, unmöglich bereits etwas Veraltetes und Entferntliegendes sein, sondern er muß für sie noch Kraft und Geltung haben, freilich als eine Form, welche erst in Christo ihren wahren Inhalt und ihre vollendete Ausgestaltung findet. Und daß die Judenchristen am Gottesdienst der Väter festhielten und, soweit es ihnen jeweils gestattet war, theilnahmen, bis Jerusalem und

1) Vgl. auch Kap. 16, 15: „Selig ist, der da wachet &c.", und die Sitte, daß die Tempelpatrouille dem Wache stehenden Priester, den sie schlafend antraf, die Kleider wegnahm oder diese mit ihren Fackeln anzündete.

der Tempel zerstört wurde, das sollte bei so vielen und bestimmten Zeugnissen der Geschichte niemand in Zweifel ziehen wollen! Denn nicht nur bezeugen uns die oben angeführten Stellen der Apostelgeschichte, daß die Pfingstgemeinde sich täglich im Tempel versammelte, und die ersten Christen um ihrer einfältigen, lebendigen Frömmigkeit hochgehalten wurden von allem Volk, sondern nach Apg. 15, 5 treten gesetzeseifrige Pharisäer zu den Christen über, ja selbst einen Paulus sehen wir wiederholt auf die hohen Festtage nach Jerusalem eilen, uud er nimmt, um seine Anerkennung der Verpflichtung des Gesetzes seines Volkes für ihn und alle Juden öffentlich zu bezeugen, bei seinem letzten Aufenthalte in Jerusalem ein Gelübde auf sich [1]), und unterwirft sich den gesetzlichen Reinigungsvorschriften, was die Ursache seiner Gefangennehmung wird, indem er sich genau verhält nach der von ihm selbst aufgestellten Regel: „Jeder, wie der Herr ihn berufen hat, also wandle er." „Und so", sagt er dort 1 Kor. 7, 17 u. 18 ausdrücklich, „ordne ich es in allen Gemeinden. Ist jemand beschnitten berufen, der lasse sich keine Vorhaut wachsen. Ist jemand in der Vorhaut berufen, der lasse sich nicht beschneiden." Und noch einmal V. 20: „Jeder in dem Stand, darinnen er berufen ist, in dem bleibe er." [2]) Und Jakobus, der Bruder des Herrn, der Vorsteher der Urgemeinde, wie malt ihn Hegesippus bei der Beschreibung seines Märtyrtums mit allen Farben alttestamentlicher Frömmigkeit und

[1]) Es gibt kein willkürlicheres und ungeschichtlicheres Verfahren, als diese Angabe der Apostelgeschichte, weil sie zu dem uns beliebten Charakterbild des Apostels nicht passen will, einfach auf Rechnung einer irenischen Tendenz des Verfassers der Apostelgeschichte zu setzen. Bei einer so ausgeprägten Persönlichkeit, wie Paulus war, und bei einem in der ganzen jüdischen Welt bei Freund und Feind so bekannten Manne und bei einem Ereignis, wie seine Gefangennehmung im Tempel zu Jerusalem auf einem hohen Fest vor tausend Zeugen aus allen Theilen der Welt gewesen ist, durfte doch niemand wagen, durch eine derartige Erfindung der Geschichte in's Angesicht zu schlagen.

[2]) Vgl. die Bemerkung Harnacks S. 103: „Der Concilbeschluß Apg. 15 beweist, daß auch die Judenchristen die Beobachtung des Gesetzes nicht als etwas zum Wesen des Christentums Gehöriges betrachteten, sondern nur als eine Verbindlichkeit, die ihnen speciell ihre nationale Abstammung auferlege."

Gerechtigkeit! Und wenn auch hier offenbare Uebertreibungen unterlaufen, so ist doch der geschichtliche Grund des Bildes, eine israelitische Patriarchengestalt, welche auf Christum hofft, nicht zu verkennen [1]). Allerdings mußte nicht allein bei Paulus, wie wir aus seinem Streit mit Petrus Gal. 2 sehen, sondern bei den Judenchristen überhaupt das Judentum, an dem sie noch festhielten, eine freiere, vergeistigtere Gestalt annehmen, es mußten im Verkehr mit den Brüdern aus den Heiden manche Stücke des strengen Judentums fallen, man mußte die Hauptsache und das Wesentliche nicht in dem National-Jüdischen, sondern in Höherem, was von Nationalität und äußeren Eigenschaften unabhängig war, suchen, es mußte sich insbesondere eine höhere, freiere, geistigere Anschauung über die Opfer und den ganzen Ceremoniendienst Bahn brechen, und wie die Gottesdienste in den Synagogen ursprünglich nur ein Aushülfsmittel und Ersatz des Besuches des Tempels und der Darbringung seiner Opfer vor dem Herrn sein sollten, so mußten sie im Fortschritt der Geistesentwickelung mit dazu dienen, das Gebet als des Opfers Kern und Wesen über das Opfer zu erheben und allmählich geradezu an seine Stelle zu setzen. Schon Ps. 141, 2 heißt es: „Es müsse mein Gebet vor dir taugen, wie ein Räuchopfer, *ὡς θυμίαμα*, meiner Hände Aufheben, wie ein Abendopfer, *θυσία ἑσπερτινή*" [2]), und im Hebräerbrief dem entsprechend, Kap. 13, 15 u. 16: *δι᾽ αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ Θεῷ τουτέστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ Θεός.* Eine Ansicht, welche wir am vollkommensten ausgebildet und am klarsten ausgedrückt in dem berühmten zweiten Pfaffischen Fragment des Irenäus wiederfinden, das wir seiner Wichtigkeit wegen hier vollständig wiedergeben. Es lautet: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν Κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου*

---

1) Vgl. Rothe, S. 5, wo er das *ποιήσων προσφοράς* Apg. 24, 17 mit sacrificia oblaturus „Opfer bringend" wiedergibt.

2) תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת־עָרֶב.

τοῦ προφήτου· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά [1]*· ὥσπερ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει λέγει· τὰ θυμίαματά εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων· καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν· καὶ πάλιν· ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως, τουτέστι καρπὸν χειλέων. αὗται μὲν αἱ προσφορὰ οὐ κατὰ τὸν νόμον εἰσίν, οὗ τὸ χειρόγραφον ἐξαλείψας ὁ κύριος ἐκ τοῦ μέσου ἦρκεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, ἐν πνεύματι γὰρ καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν τὸν θεόν. διότι καί ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκική, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν* [2]*· καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν* [3]*· οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται, ἀλλὰ πνευματικῶς*

---

1) Diese Stelle Mal. 1, 11 ist die bei den Kirchenvätern gewissermaßen classisch gewordene Stelle des Alten Testaments zur Begründung und Rechtfertigung der neuen, geistigeren Weise der Gottesverehrung im Christentum, wie ihre dreimalige Anführung bei Justin (Dialog. cum Tryphone Judaeo, cap. 29. 41 u. 118) und ihre Anführung bei Irenäus (lib. IV, cap. 17, p. 249 ed. Maur.) beweist.

2) Vgl. Constit. Apost., lib. VIII, cap. 40, p. 274: *κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῦσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν.*

3) Vgl. Constit. Apost., lib. VIII, cap. 12, p. 256: *καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου; ἵνα οἱ μεταλαβόντες . . . ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι . . . ζωῆς αἰωνίου τύχωσι.* Vgl. in den Acta Thomae (bei Tischendorf), p. 227, die Worte des Thomas bei Austheilung des heiligen Abendmahls: *Ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λύτρον αἰωνίων παραπτωμάτων.*

λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται — „Diejenigen, welche die späteren Verordnungen der Apostel angenommen haben, wissen, daß der Herr im Neuen Bund ein neues Opfer angeordnet hat nach dem Wort des Propheten Maleachi: ‚Darum wird mein Name vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang unter den Heiden herrlich werden, und aller Orten wird meinem Namen geräuchert und ein reines Opfer gebracht'; wie auch Johannes in der Offenbarung sagt: ‚Das Räuchwerk sind die Gebete der Heiligen', und Paulus uns ermahnt, unsere Leiber zum lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer zu ergeben, als unserm vernünftigen Gottesdienst; und wieder: ‚Lasset uns opfern das Lobopfer, das ist die Frucht der Lippen.' Diese Opfer sind nicht nach dem Gesetz, dessen Handschrift der Herr ausgelöscht und aus dem Mittel gethan hat, sondern nach dem Geist, denn man muß Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. Darum ist auch das Opfer der Eucharistie nicht fleischlich, sondern geistlich, und deshalb rein. Denn wir bringen Gott das gesegnete Brot und den gesegneten Kelch dar, und sagen ihm Dank, daß er der Erde geboten hat, diese Früchte zu unserer Nahrung hervorzubringen; und wenn wir die Darbringung soweit vollbracht haben, rufen wir den heiligen Geist an, daß er dieses Opfer, das Brot zum Leib, den Kelch zum Blut Christi mache, damit die, welche diese Abbilder empfangen, Vergebung der Sünden und ewiges Leben erlangen. Die, welche nun diese Opfer in der Erinnerung an den Herrn ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ Κυρίου darbringen, folgen nicht den jüdischen Lehren, sondern, auf geistliche Weise den [göttlichen] Dienst verrichtend, werden sie Kinder der Weisheit genannt werden." Auch das heilige Abendmahl ist ein Dankopfer, eine Eucharistie, ja es ist die Eucharistie, die Danksagung κατ᾽ ἐξοχήν, das Opfer der Danksagung für die Gaben der irdischen Schöpfung in der Erinnerung an den Herrn, um in solcher Handlung der Danksagung für die Schöpfung und für die Erlösung mittelst der himmlischen Gaben des Leibes und Blutes Christi Vergebung der Sünden und ewiges Leben zu erlangen.

Wie haben wir uns aber nach allem dem die Entstehung des christlichen Gottesdienstes zu denken? Wir müssen zunächst zweierlei

unterscheiden, die Versammlungen der Christen zum öffentlichen Gottesdienste, da sie in Jerusalem am Tempeldienst lebhaften Antheil nahmen, und in der Diaspora der jüdischen Synagoge nachgebildete gottesdienstliche Versammlungen mit Gebet, Schriftlesung, Predigt und Psalmengesang hielten, und ihre Privatversammlungen, da sie, wie es Zeit und Gelegenheit und des Geistes Trieb und je zuweilen auch einzelne Ereignisse, wie Apg. 12, 12 die Gefangenschaft des Petrus und ähnliche, mit sich brachten bald in größerer, bald in geringerer Zahl in den Häusern *κατ᾽ οἶκον* sich zusammenfanden, sich in freierer Weise miteinander erbauten und das Mahl des Herrn, verbunden mit einer gemeinschaftlichen Mahlzeit, der *ἀγάπη*, dem Liebesmahl, hielten [1]). Dieses, das Mahl des Herrn, mußte von Anfang an der geistige Mittelpunkt der jungen Gemeinde werden, daher sie nach Apg. 2, 46 das Brot brachen in den Häusern, und die Speise nahmen unter Lob Gottes, nach Apg. 20, 7 und 1 Kor. 11, 20 zusammenkamen, „um das Brot zu brechen", „um das Mahl des Herrn zu essen", und hier, wie wir oben gesehen, sich schon zu den Zeiten der Apostel die ersten Spuren liturgischer Formen und einer christlichen Gottesdienst-Ordnung zeigen. Hieran knüpften sich dann die freiwilligen Gaben und Opfer, das Herbeibringen der Speisen zu den Liebesmahlen und das Zurücklegen von Gaben auf jeden Sabbater, d. i. Sonntag, die Bethätigung der *κοινωνία* und, indem nun, wie wir die Spuren davon im ersten Brief an die Korinther finden, die öffentlichen Versammlungen, welche auszuarten drohten, eine festere Ordnung erhielten, und zugleich die Feier des heiligen Abendmahls, um ihre würdige Begehung zu sichern, von den Mahlzeiten getrennt, und hierauf beides, das Bringen der Liebesgaben und die Feier des Abendmahls in den eigentlichen öffentlichen, d. h. von der ganzen Gemeinde insgesammt begangenen Gottesdienst aufgenommen wurde, entstand der christliche Gottesdienst, welcher um dieses seines Ursprungs willen bei aller Schlichtheit und Einfalt doch sofort eine gewisse Manigfaltigkeit der Handlungen und liturgischen Formen erkennen läßt, und dessen Vorbild oder, besser gesagt, „geschichtliche Voraussetzung",

---

[1]) Vgl. Daniel, Codex Liturgicus, Tom. IV, p. 8.

wie Harnack (S. 117 ff., besonders S. 124—131)[1]) in abschließender Weise nachgewiesen hat, der Tempeldienst und die Synagoge, aber die letztere nur, sofern sie selbst ein Nachbild des Tempeldienstes ist, sind, wofür, wie wir gezeigt, die Offenbarung Johannis unwiderleglich zeugt.

Von einem judenchristlichen und einem heidenchristlichen Gottesdienst, als von einander charakteristisch unterschieden, wie Harnack, nach der Eintheilung des zweiten Theiles seines Buches anzunehmen scheint, können wir keine Anzeichen finden, da auch der öffentliche Gottesdienst der Heidenchristen, schon weil „die gottesfürchtigen Griechen", die Proselyten, den Kern der neuen Christengemeinden zu bilden pflegten, dem gewohnten jüdischen Gottesdienst sich mehr oder weniger anschließen mußte und es im Interesse der Ausbreitung des Evangeliums lag, eine im allgemeinen möglichst gleichförmige Form des Gottesdienstes in den gesammelten Gemeinden aufzurichten. Zeigt sich doch Harnacks Scheidung beider schon darin unhaltbar, daß er die Apokalypse als Quelle für den heidenchristlichen Gottesdienst aufführen muß, während doch gerade diese am allerengsten an den jerusalemischen Tempeldienst anknüpft! Und dazu ist das Evangelium ja von Anfang an unzertrennlich mit dem Alten Testament verbunden, so daß ohne einige Kenntnis des Judentums, d. i. der alttestamentlichen Heilsoffenbarung, ein Verständnis der evangelischen Heilswahrheit vom Erlösungstod Jesu [...]echtfertigung durch ihn nicht möglich war, wofür [...] Apostel, und ganz besonders auch der Brief an [...]ugen. Deshalb war schon aus diesem Grund ein [...]as Judentum auch bei den Heidenchristen geboten, [...] sich bei ihnen allerdings loser und freier gestalten [...] den Judenchristen.[2]) —

[...]ringa selbst zugibt, daß die Synagoge nur eine Copie des [...] (De vet. Synag. Prolog., cap. 4 und lib. I, P. 3, cap. 3, [...]nd später einräumen muß, daß die Synagoge und noch mehr [...]e Kirche in ihrer weiteren Entwickelung sich immer enger an [...] angeschlossen hat (lib. III, P. 2, cap. 19, p. 1100 u. 1101), so [...]t unseres Erachtens wider sich selbst für die Wahrheit des Natur[...]gnis ab, daß eine kräftige Entwickelung von der Copie auf das [...]ückgehen muß und erst von ihm Körper und Gestalt empfangen kann.

[...]. 10 sq.: „Unde (weil Paulus stets nach der Regel Apg. 13, 46

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist hienach, daß wir uns den Gottesdienst der ersten Christen keineswegs in reformirter Kahlheit und Nüchternheit, im Gegensatz zu aller geschichtlichen Entwickelung und allen Anschauungen der Morgenländer, zu denken haben, sondern daß derselbe im Anschluß an den jüdischen Gottesdienst, Tempel- und Synagogendienst, aus dem er sich herausbildete, schon frühe verschiedene liturgische Bestandtheile unterscheiden läßt. Dieselben sind, wie wir gesehen haben, der Hauptsache nach folgende: Gewisse Eingangs- und Schlußformeln, wie der Friedensgruß: Gnade sei mit euch und Friede rc. (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3 u. s. w.) und das aus dem jüdischen Gottesdienst entlehnte „Amen" (1 Kor. 14, 16), welches die Gemeinde zum Schluß sprach und mit dem sie auch sonst respondirte, und gleichfalls von daher entlehnte oder den dort üblichen nachgebildete *εὐλογίαι* und *εὐχαριστίαι*, wie *εὐλογητὸς ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* u. dgl. (vgl. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3), nur daß diese Formeln in freier Abwechselung und mit frei beigefügten Zusätzen und angebrachten Veränderungen gebraucht wurden und erst später allmählich eine feste und unveränderliche Gestalt annahmen; jüdische Gebete, namentlich das Kaddisch und die Keduscha (Offb. 4, 8), wol

---

verfuhr) factum est, ut ubiqumque extra Palaestinam sive Judaei sive pagani nomen Christo darent, hi omnes a principio quasi inter parietes synagogarum judaicarum degerent, et arctissimae cum iis necessitudinis vinculo conjuncti essent. Uti Israelitae sive proselyti eapropter, quod fidem christianam amplexi essent, in universum nequaquam communionem religiosam cum Judaeis protenus disruperunt, ita nec conventus eorum synagogicos reliquerunt, immo in his potissimum verbo Dei nutriri, doctrina christiana erudiri et *παρακλήσει* evangelica admoniri soliti sunt. Iis vero e gentilibus, quibus antea nullum cum Judaeis intercesserat commercium religiosum, cum ad ecclesiam accederent, necessario una cum ceteris Christianis eadem, de qua modo diximus, cum synagogis judaicis societas ineunda erat." Vgl. auch H. Th. Tzschirner, De sacris publicis ab eccles. vet. studiose cultis (Volbeding, Tom. II), p. 16: „Qua quidem cum sacris Judaicis similitudine omnibus, qui aut Judaei, aut proselytae fuerant, sacra christiana maxime commendari debebant."

auch die ältern Bestandtheile des Schemon-Esre, und Psalmengesang (Eph. 5, 19. Kol. 3, 16), Schriftverlesung und Schriftauslegung (1 Tim. 4, 13), hierauf nach der Einsammlung der Gaben durch die Diakonen Gebet für die Gaben und für die Geber (die *προσφορά*), daran sich ein allgemeines Fürbittengebet anschloß, (1 Tim. 2, 1 ff. und Justin. Apol. I, 65 u. 67) [1]; sodann beim heiligen Abendmahl der Bruderkuß (Röm. 16, 16), die *εὐχαριστία* mit der kleinen Doxologie (Justin. Apol. I, 65), das Vaterunser (Apol. I, 66), (die *ἀναφορά* entsprechend dem Räuchopfer Offb. 8, 3 ff.), Erzählung der Einsetzung und Sprechen der Einsetzungsworte (1 Kor. 11, 23—25), dabei Singen oder Sprechen des hymnus angelicus, des „Hosiannah, gelobet sei der da kommt in dem Namen des Herrn u. s. w.“, des „Maranatha“ und Aehnliches, Austheilung und Empfang gewiß mit den einfachsten Worten, wie sie Const. Apost. VII, 22 angegeben sind: „Leib Christi“, „Blut Christi“, „Kelch des Lebens“, worauf jedesmal der Empfänger „Amen“ antwortete, und Segen mit der Entlassung: „Friede sei mit euch!“ oder: „Gehet hin in Frieden!“ oder: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch Allen!“ (1 Petr. 5, 14. Offb. 22, 21).

Wir sind zu Ende. Der Grundcharakter aber des apostolischen und urchristlichen Gottesdienstes ist, wie Harnack sagt S. 111: „ein neuer, gemeinsamer Opferdienst im Geist und in der Wahrheit, denn er besteht wesentlich in der täglich wiederholten sacramentlichen Feier des die expiatorischen Opfer jeglicher Art abolirenden, einmaligen, vollkommenen und ewig gültigen Opfertodes Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen, und ist zugleich als diese That

---

[1]) Cap. 65: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος, καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι᾽ ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευαὶ, καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι ὅπως τὴν αἰώνων σώτηρίαν σωθῶμεν. ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα πανσάμενοι τῶν εὐχῶν* — „[Sie sind versammelt], um miteinander für sich selbst und für den Erleuchteten (d. i. den Neugetauften) und alle Anderen aller Orten eifrig zu beten, daß sie gewürdiget werden möchten, die Wahrheit zu lernen, und durch Werke sich als gute Bürger und treue Erfüller der Gebote zu erweisen, damit wir das ewige Heil erlangen. Nach Beendigung der Gebete grüßen wir einander mit dem Kuß.“

ein geistliches Glaubens- und Bekenntnisopfer, Bitt-, Lob- und Dankopfer der Gemeinde", wie er sich in seinem biblischen Spiegelbild, der Apokalypse, jedem unbefangenen Auge und offenen Blick darstellt und zu erkennen gibt. Er ist die heiligste, feierlichste, preisende ἀνάμνησις des Opfertodes Jesu Gott zu ewigem Lob und Ehre!

2.

Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini,

kritisch dargestellt und verglichen mit der des Regensburger Buches.

Von

Dr. Theodor Brieger,

Licentiat der Theologie und Privatdocent an der Universität Halle.

Ich habe in meiner Schrift über Gasparo Contarini [1]) hinzuweisen gesucht auf einen eigentümlichen Moment der Reformationsgeschichte, die Regensburger Verhandlungen des Jahres 1541, welche kurze Zeit hindurch gegründete Aussicht zu bieten schienen auf nichts Geringeres als eine Wiedervereinigung Wittenbergs und Roms. Ich habe, um den Gang der streng historischen Studie nicht durch dogmatische Untersuchungen zu stören, dort die zwiefache Voraussetzung meiner Ansicht von der welthistorischen Bedeutung jener Verhandlungen lediglich constatirt, indem ich die Begründung an einem andern Ort zu geben versprach. Diese doppelte Voraussetzung betrifft einmal den Charakter der Regensburger Vergleichsformel von der Rechtfertigung und sodann die Stellung Contarini's zu derselben. Ich war hier auf Grund sorgfältiger Forschungen zu einer von der gewöhnlichen Ansicht abweichenden Beurtheilung gelangt. Meine Auffassung der Regensburger Eintrachtsformel habe ich inzwischen in meiner Hallenser Habilitations-

---

[1]) Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541. Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1870.

schrift [1]) veröffentlicht. Es erübrigt mir nur noch die Behauptungen, welche ich S. 55 meines „Contarini“ über die wissenschaftliche und religiöse Stellung des Cardinals zu der in Regensburg vereinbarten hochwichtigen Lehre aufgestellt habe, zu erhärten, indem ich eine Abhandlung dem Druck übergebe, welche seit länger als zwei Jahren abgeschlossen vor mir liegt. Da letztere in genauem Zusammenhange mit der Untersuchung über die Rechtfertigungslehre des Regensburger Buches entstanden ist und auch jetzt noch als ein Seitenstück zu derselben sich gibt, so wird es mir nicht verargt werden, wenn ich hier — namentlich an denjenigen Stellen, wo es sich um Vergleichung des Contarini'schen Lehrbegriffes mit dem auf dem Colloquium angenommenen handelt —, um Wiederholungen zu vermeiden, mehrfach auf die genannte Arbeit zurückverweisen werde. — —

Es ist besonders interessant für den Kritiker, welcher sich mit der Rechtfertigungslehre des Regensburger Buches beschäftigt, daß wir eine Untersuchung des Cardinallegaten Contarini über die Rechtfertigung besitzen, welche, noch in den Tagen des Colloquiums selbst entstanden, mit Rücksicht auf die Vereinigungsformel, ja zur Verteidigung derselben geschrieben ist. Es ist dies sein „Tractatus seu Epistola de Iustificatione“, eine Abhandlung, welche das seltsame Schicksal gehabt hat, bei Gelegenheit ihrer Aufnahme in die Pariser Gesamtausgabe der Werke Contarini's vom Jahre 1571 [2]), trotz ihrer augenscheinlichen Heterodoxie von der Sorbonne gebilligt zu werden, während sie einige Jahre später (1589) in einer besonderen, zu Venedig erscheinenden Ausgabe sich die Censur des Generalinquisitors von Venedig, Marco Medici, gefallen lassen mußte, der sie in gewaltsamer Weise bis auf einen gewissen Grad dem Tridentinum anbequemte [3]). Später, im Jahre 1748, hat sich

---

1) De formulae concordiae Ratisbonensis origine atque indole. Halis Saxonum 1870. Prostat apud J. M. Reichardt.

2) Gasparis Contareni Cardinalis Opera. Parisiis 1571. Ein starker, prachtvoll ausgestatteter Folioband.

3) S. Quirini, Epist. Reg. Poli. III, Praefat. p. 87. — v. Seelen, Stromata Lutherana, p. 18 sq. — Joh. Gerhard, Confessio Catholica (ed. Francof. et Lips. 1679), p. 1488ᵃ. — Ranke, Päpste I, 203. — Das Urtheil der Sorbonne s. vor der Pariser Aus-

der gelehrte Cardinal Angelo Maria Quirini, Bischof von Brescia, zugleich Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften[1]), ein Verdienst um die protestantische Theologie erworben, indem er in dem 3. Bande seiner Ausgabe der Briefe Pole's den Tractat in seiner ursprünglichen Gestalt samt den Veränderungen des venetianischen Druckes auf's neue herausgab[2]).

An diesen letzteren Abdruck knüpfte sich eine interessante literarische Fehde zwischen dem Cardinal Quirini und dem Leipziger Professor Kiesling. Quirini suchte nämlich in einer ausführlichen Abhandlung[3]) die Rechtgläubigkeit des Cardinals durch den Beweis zu retten, „Contarenum nunquam somniasse eam, solam fidem, pro qua velut pro aris et focis Protestantes pugnabant", vielmehr stimme seine Lehre von der Rechtfertigung auf's beste mit der „orthodoxen Religion" überein[4]). Die Richtigkeit dieser Behauptung erwies Johann Rudolph Kiesling[5]) in seiner

gabe: „Nihil comperire licuit, quod sit catholicae Ecclesiae aut sacrosanctis. Patrum sanctionibus dissonum, quodque possit pium quemquam et christianum lectorem offendere." Die Censur der venetianischen Ausgabe lautet: „Hic Tractatus ante Concilium Tridentinum editus fuit (er war also schon früher einzeln herausgegeben, was Du Pin, Nouv. Bibl. XIV, 161 von den einzelnen Schriften Contarini's, welche die Pariser Ausgabe von 1571 zusammenfaßt, überhaupt behauptet, jedoch fälschlich; jene Ausgabe enthält eine ganze Reihe bis dahin ungedruckter Schriften, und von dem Tract. de iustif. wird hier wenigstens keine frühere Ausgabe erwähnt), nunc vero post commemoratum Concilium expurgatus prodit." (Gerh. l. c.)

1) Vgl. Quirini, Epist. ad Iselium (Romae 1750), p. 3.

2) p. CIC—CCXVI. Hieraus druckte ihn dann wieder ab Kiesling in seiner ersten Epistola ad Quirinum. Schon vorher (1740) hatte Seelen (meines Wissens der letzte protest. Theolog, der aus den Werken Contarini's selbst geschöpft hat) Bruchstücke daraus mitgetheilt. Ich citire nach der Pariser Ausgabe (S. 588—596).

3) Im 5. Kapitel seiner „Diatriba, qua illustrantur et vindicantur Gesta Cardinalis Gasparis Contareni in Conventu Ratisbonensi", in Epist. Poli III, p. I—XCVI.

4) Ibid., p. XLVI.

5) So urtheilt auch Döllinger (Die Reformation III, S. 312, Anm. 81): „Der Cardinal Quirini hat zwar den Versuch gemacht, Contarini's Darstellung des Rechtfertigungsprocesses mit der katholischen Lehre zu identificiren, derselbe ist aber mislungen und Kiesling hat hier Recht behalten."

„Epistola ad Quirinum de Contareno purioris doctrinae de iustificatione in conventu Ratisbonensi teste et confessore“. Dieser gründlichen Auseinandersetzung ließ Kiesling, als Quirini ihn in einer ganzen Reihe von Sendbriefen, an die verschiedensten Gelehrten gerichtet, unausgesetzt angriff, noch zwei Briefe an den Cardinal folgen, mit deren letzterem er das Feld behauptete [1].

---

[1] Ich bin in der Lage, diese Streitliteratur vollständig verzeichnen zu können. Auf die erste Schrift Kieslings (Jenae 1749) antwortete Quirini in folgenden Briefen:

1) Epist. ad J. R. Iselium. Romae 1750. p. 11 sq.
2) Epist. ad Frideric. Otton. Menchenium (Mencken). Rom. 1750. p. V—X.
3) Ad Joh. Chrys. Trombelli Epist. Romae 1750. p. III—V.

Hiergegen, und namentlich gegen den Brief an Mencken, schrieb Kiesling seine zweite Epistola:

Contareni fides in doctrina de Iustificatione ulterius vindicatur. Lipsiae 1751.

Quirini unterließ es nicht, gegen die angeblichen sophismata, somnia, hallucinationes et fraudes des Leipziger Professors wiederholt zu protestiren. Ich habe hier folgende Briefe namhaft zu machen (indem ich diejenigen, in denen er nur beiläufig auf seinen Streit mit Kiesling zurückkommt oder sich lediglich wiederholt, übergehe):

1) Angeli Mariae Cardinalis Quirini Epistola hortatoria ad Gregorium Rothfischerum, ex monacho Benedictino S. Emmerani Ratisbonae ad Protestantes transfugam (Brixiae 1752), p. XXII, sq.
2) Ad Abr. Gotth. Kaestnerum Epistola (Brixiae 1753), p. XII—XVI.
3) Ad Georg. Guil. Kirchmajerum Epistola (Brixiae 1753), p. XV sq. u. p. XX.
4) Ad virum ampliss. Flaminium Cornelium, Senatorem Venetum, Epistola altera („Brixiae, die prima Septembris an. MDCCLIII“), p. XV—XVII. XVIII. XIX.

So sah sich Kiesling zu seinem dritten Briefe genöthigt, in welchem er sich gegen Quirini's Epist. ad Rothfisch. vertheidigt:

De fide Contareni ulterius agitur, et de Religione Lutherana Romanensibus ad eandem accessuris sua praestantia amabili disseritur. Lipsiae 1753.

Dies war die letzte Schrift in diesem Streite; denn sie erregte, wie uns Kiesling (Ep. Anti-Quir., p. 305) erzählt, in Italien solches Aufsehen,

Seine Schriften, von denen ich nur die erste hie und da citirt gefunden habe, sind auch heute noch lesenswerth. Wenigstens hat meines Erachtens Riesling, trotz mancher Fehlgriffe im Einzelnen [1]), die Lehre Contarini's unbefangener und richtiger aufgefaßt als der neueste Darsteller derselben, der damals noch protestantische Lämmer in seiner übrigens trefflichen Analyse des Tractates [2]). Lämmer kommt zu dem Endergebnis, die Lehre Contarini's sei zweideutig und dunkel und gleich dem Regensburger Vereinigungsartikel ein geflickt Ding; der Legat streife zwar „in manchen Einzelheiten der Justificationstheorie an lutherische Meinungen nahe hin" an, doch dürfe man nicht mit Gieseler ohne weiteres sagen, daß er dem protestantischen Hauptgrundsatze von der Rechtfertigung durch den Glauben beigetreten sei [3]).

Wir begegnen hier also demselben Vorwurfe der Zweideutigkeit und Dunkelheit, wie man ihn nachgerade gewöhnlich gegen die Regensburger Vergleichsformel erhebt [4]). Es wird daher auch bei

daß Papst Benedict XIV dem Cardinal Schweigen auferlegte: „ne haec controversia latius serperet et Ecclesiae Romanae fieret noxia". Der bald darauf (6. Januar 1755) eintretende Tod Quirini's beendete dann vollends hoc commercium literarum publicum. — Später (1765) gab dann Riesling (damals Professor in Erlangen) diese drei Briefe zusammen mit drei früheren, über andere Streitpunkte mit Quirini gewechselten, heraus in seinen: „Epistolae Anti-Quirinianae (Altenburgi)", p. 201—340.

1) Denn es ist nicht zu leugnen, daß er mitunter in seiner Verteidigung zu weit geht, wie andererseits auch Punkte vorkommen, in denen er eine Abweichung Contarini's constatirt, wo doch in Wirklichkeit eine solche nicht vorhanden.

2) In der Deutschen Zeitschrift 1856, S. 333 ff. und in der Vortrid. Theol., S. 186—197.

3) Vortrid. Theol., S. 196 u. 197.

4) Ein merkwürdiges Spiel des Zufalls zeigt, wie wenig Anstoß bei unbefangener, unvoreingenommener Betrachtung der 5. Artikel des Regensburger Buches erregt. Zwei Theologen wie Bretschneider und David Schulz haben kein Bedenken getragen, als sie dem in Rede stehenden Actenstücke gelegentlich in den wohlbekannten Zügen Melanthons begegneten, es für einen dogmatischen Erguß des Letzteren auszugeben. Corp. Ref. X, 112—115 veröffentlicht Bretschneider nämlich ein s. g. Fragmentum de Iustificatione als Melanthons Eigentum, mit

der Abhandlung Contarini's einer genauen Darstellung des ganzen Processes der Rechtfertigung, wie der römische Theolog ihn entwickelt hat, bedürfen, sowie einer sorgfältigen Prüfung und Vergleichung der einzelnen Lehrmomente; denn erst in der Verbindung mit dem Ganzen erhalten die einzelnen Ausdrücke und Definitionen, welche bald diese bald jene Auffassung von der Rechtfertigung zu begünstigen scheinen, ihr rechtes Licht und volles Verständnis.

Bevor wir jedoch an diese Eruirung des Lehrgehaltes des vorliegenden Tractates gehen, müssen wir zunächst noch einen Blick werfen auf die Entstehung und Veranlassung desselben.

Geschrieben ist diese Epistola, wie die Unterschrift zeigt, zu Regensburg am 25. Mai 1541, also in demselben Monate, in welchem man sich dort über den nämlichen Lehrpunkt, welchen dieser Brief behandelt, verglichen hatte. Und daß er mit Rücksicht auf die Vereinigungsformel, ja zur Erläuterung und Verteidigung der dort angenommenen Proposition: „fide iustificamur" geschrieben sei, erhellt deutlich aus ihm; mit einem „His hactenus discussis .., discutiamus propositionem propositam" beginnt Contarini die specielle Besprechung derselben; mit den Sätzen: „Apertissima ergo est sententia in qua convenerunt" und „Mihi videntur hi loci adducti esse adeo perspicui, quod nullam dubitationem facere possint in sententia ea, in qua Catholici et protestantes convenerunt" beendet er die Verteidigung derselben gegen angeblich biblische Einwürfe [1]).

Welches aber war die Veranlassung zu diesem Briefe? wie kam es, daß der vielbeschäftigte Legat noch an eben dem Tage, an welchem die Religionsverhandlungen zu Ende gebracht wurden [2]), zu einer ausführlichen Darstellung der Rechtfertigungslehre schritt? Kiesling

der Bemerkung: „Ex autographo Melanthonis in bibliis germanicis Lutheri, descriptum a S. V. Schulzio, Theologo Vratislaviensi." Es ist dieses Fragment, wie ich schon vor Jahren auf den ersten Blick bemerkte, nichts Anderes als eine wörtliche Abschrift des 5. Artikels des Regensburger Buches!

1) Opera, p. 591d; 594f; 595a.

2) Vgl. Legat. Saxon. ad Elect., Corp. Ref. IV, 338.

sagt, Contarini habe, intempestivae unionis cum Protestantibus in Articulo de Iustificatione initae incusatus, diesen Brief nach Rom ad examen geschickt [1]). Ich finde diese Annahme nirgends bestätigt. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß ihm schon bei Abfassung des Tractates die Anklagen aus Rom bekannt gewesen sind. Noch in Pole's Brief vom 17. Mai [2]) findet sich keine Andeutung der Unzufriedenheit in Rom; und den ihm von Pole damals in Aussicht gestellten Brief des Prioli, welcher Contarini genauen Aufschluß gab über die Stimmung der Cardinäle [3]), hat er wol sicher erst nach dem 25. Mai empfangen, wie man schon daraus schließen darf, daß er keine Rücksicht nimmt auf die von Caraffa, Cervini und Anderen in der Vereinigungsformel beanstandeten Punkte von der iustitia inhaerens und dem meritum. Vielleicht könnten wir die Frage nach der Veranlassung der Abhandlung sicherer entscheiden, wenn wir wüßten, an wen die in Briefform gekleidete gerichtet ist. Leider habe ich das nicht ermitteln können. Lämmer nennt zwar Pole [4]), doch mit Unrecht; richtig ist nur, daß Contarini sie später (am 20. Juni) auch Pole zur Begutachtung vorgelegt hat [5]). Der Brief ist vielmehr an einen Gegner der zu Regensburg vereinbarten Lehre von der Rechtfertigung gerichtet [6]), welcher verschiedene Schriftstellen gegen dieselbe angeführt hatte. Contarini nimmt mehrfach auf einen Brief dieses Gegners Rücksicht [7]). Daß nicht Pole dieser Gegner gewesen ist, ersieht man theils daraus, daß sich in den früheren Briefen desselben an Contarini nichts von derartigen Entgegnungen findet, theils aus der Art und Weise, wie er in seinem Briefe vom 17. Mai dem Freunde durchaus beistimmt, vor allem aber aus seinem Briefe vom 16.

---

1) 1. Brief, S. 41 (Ep. Anti-Quir., p. 237).

2) Epist. Poli III, 25 sq.

3) Vgl. Quirini III, p. XLVI—XLIX.

4) Vortrib. Theol., S. 65.

5) S. Pol. ad Contar., den 16. Juli 1541 (III, 27). Der Brief ist eine Antwort auf ein Schreiben Contarini's vom 20. Juni.

6) „dum adversarii argumentis respondes“, ebenda.

7) Vgl. Opera, p. 591 b: „quam tu in literis ad me datis arbitraris“. — p. 594 f: „Confer haec . . cum his quae adducis de psalmo decimoseptimo“. — p. 594 h: „Alius locus, quem adducis, erat.“

Juli, in welchem er wünscht, Contarini möchte doch einen entschiedeneren Gegner gehabt haben, der ihm Gelegenheit geboten hätte, auf dasjenige einzugehen, was man gegen die von ihm verteidigte Ansicht aus der Schrift beizubringen pflegt, „was, fügt er hinzu, er zu sein scheint, und Derartiges, daß es eine Auslegung als Ausleger erheischte“ [1]. An wen der Brief gerichtet ögen wir also nicht anzugeben. Nur das ersehen wir aus usse desselben, daß Contarini seine Auseinandersetzung dem Urtheil des Adressaten, sondern auch dem des Cardinals ıtua, d. i. Hercules Gonzaga [2], unterbreitet. Die ung ist demnach eine specielle: der Brief eines uns unmilden Gegners mit seinen Einwürfen. Uebrigens ist der e Brief nicht der erste, welchen der Cardinal von Regens über diese Materie schrieb; gelegentlich [3] bezieht er sich früheren Brief. Doch entwickelt er in der uns vor Abhandlung seine Ansicht ausführlicher als früher [4].

en wir uns nach diesen Vorbemerkungen nunmehr zu dem selbst.

Undeutlichkeit und Zweideutigkeit zu vermeiden, schickt der seiner Auseinandersetzung über die iustificatio eine Er er beiden vocabula: iustificatio und fides voraus, „quota huiusce causae disquisitio pendet ex illustratione nominum“. In Bezug auf den ersteren Begriff weist die christliche Bedeutung von justitia nach, sodann die um fieri; er behandelt also die beiden Hälften des zusetzten Wortes nacheinander. Doch werden die Erwar die man an ein so sachgemäßes Verfahren knüpft, nicht

---

Pol. III, 27.

orben zu Trient den 2. März 1563, früher der Reform nicht abigt und ein Gönner des Martyr und des Vergerio (s. M'Crie, 117. 120. 219). — Contarini nennt den Gonzaga einen patronus n, an den er schreibt; vielleicht darf man daraus den Schluß ziehen, der Adressat nicht ein Cardinal gewesen ist, sondern eine untergeetere Stellung eingenommen hat.

ra, p. 593c.

Pol., p. 27.

ganz befriedigt. Denn über die iustitia erfahren wir nichts weiter, als daß die Gerechtigkeit, von der hier die Rede ist, nicht die iustitia humana sei, die philosophische Tugend, wie sie in manigfacher Weise von Aristoteles und Plato aufgefaßt worden, sondern die „iustitia christiana“, ea „animi iustitia, quae filios Dei deceat“, „qua iustificamur in conspectu Dei“. Vollends aber erfahren wir nicht, wie das iustum fieri zu verstehen sei, ob von einem wirklichen Gerechtwerden oder ob von einem Gerecht-erklärtwerden. Er unterscheidet nur ein formaliter facere und ein facere efficienter, worauf wir später zurückkommen werden, wenn er in der Untersuchung selbst von dieser schwierigen Unterscheidung Gebrauch macht.

Auch was er sodann über die fides sagt, ist nicht so ganz befriedigend. Denn er kommt im Grunde nicht über eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes hinaus. Welche von den angeführten Bedeutungen bei der Rechtfertigung in Frage komme, das deutet er an dieser Stelle gar nicht an. Er unterscheidet zunächst, indem er sich fast wörtlich an Thomas von Aquino anschließt, einen dreifachen Gebrauch des Wortes: „1) quandoque id quod creditur appellari fidem (also der objective Glaube); 2) quandoque habitum illum, quo credimus his quae tradita sunt a Deo, appellari fidem; 3) actum ipsum quo credimus consuescere appellari fidem“ [1]). Diesen Act des Glaubens (dem er später, wie wir vorausbemerken wollen, die Rechtfertigung zuschreibt) führt er dann, auch hierin sich an Thomas anlehnend, sowol auf den intellectus als auf die voluntas zurück: er ist zwar zunächst ein Product des intellectus („elicitus ab intellectu“), kommt aber nicht ohne Einwirkung des Willens zu Stande („tamen imperatur a voluntate“) [2]). Sodann geht Con-

---

1) Vgl. Thomas, Summa II, 1. qu. 55, art. 1: „fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur“ (Migne II, p. 402).

2) Thomas II, 2, qu. 4, art. 2: „Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu.“ (Migne III, 49.) Vgl. II, 2, qu. 2, art. 1 u. 2 (Migne III, 27 sqq.).

tarini aber einen Schritt weiter, indem er 4) eine neue, von Thomas geleugnete Bedeutung der fides beibringt, wonach sie identisch ist mit der fiducia: „quia confidimus promissioni nobis factae a quocunque". Zwar leidet gerade in diesem Punkte seine Darstellung an einer Undeutlichkeit, sofern er eine neue Bedeutung, die er besonders hätte erwähnen müssen, fides als Treue, (in welchem Sinne man von fidem servare, frangere, von der maritalis fides und von der fides Dei spricht), mit der fiducia zu vermischen scheint. Doch entwickelt er gleich darauf diese Bedeutung in hinreichender Klarheit, indem er die fides = fiducia in Beziehung setzt zur Verheißung Gottes („in nobis est haec fides, prout fidimus promissioni divinae"), und indem er es ausspricht, diese Bedeutung sei nahe verwandt mit der Hoffnung, „quamvis spes proprie respiciat futura, fiducia vero etiam praesentia et praeterita". Er beruft sich für dies Letztere auf den Sprachgebrauch, dem gemäß man oft das eine für das andere setze, wie auch auf die Schriftstellen Hebr. 11, 1 und Röm. 4, 20 („confidentia" opponitur „diffidentiae"). Wir constatiren hier, daß Contarini die Bedeutung fiducia, den Kernpunkt der protestantischen Lehre vom Glauben, ausführlich zu erhärten sucht, während später das Tridentinum und seine Vertheidiger, ein Bellarmin u. A., leugneten, daß man die fides als fiducia definiren dürfe, da der Glaube seinen Sitz im intellectus, nicht aber im Willen habe und überdies sonst mit der Hoffnung zusammenfalle [1]).

Dies ist der gesammte Inhalt der einleitenden Abschnitte des Tractates, welchen der Verfasser — wie uns dünkt, mit Unrecht — eine große Wichtigkeit für die folgende Darstellung beimißt: „quae si quispiam non bene intellexerit, totam hanc, quam agimus, rem non recte percipiet." Denn theils bringen diese einleitenden Sätze nichts, was für die folgende Untersuchung von besonderer Bedeutung wäre, theils sind sie so allgemein gehalten, daß man umgekehrt erst aus der Darstellung selbst sie zu verstehen suchen

1) Vgl. z. B. Bellarmin, De Iustif., lib. I, cap. IV (III, 941 der Ingolstädter Ausgabe von 1593).

muß. Ich meine vor allem einen Satz, welchen ich bisher absichtlich übergangen habe, nämlich die Definition von iustificari, die er seiner Auseinandersetzung über den Sinn von iustitia und iustum fieri voranschickt, ohne sie näher zu begründen oder weiter auszuführen. Diese Definition lautet: „Iustificari nihil aliud est, quam iustum fieri, ac propterea etiam haberi iustum“ [1].

Diese Erklärung, welche am Schluß der Einleitung [2]) noch einmal kurz wiederholt wird („iustificari seu iustum fieri“, mit dem bedenklichen Zusatze: „sumptum etiam efficienter“), begünstigt ihrem Wortlaute nach entschieden die katholische Lehre, und Kiesling hat nicht Recht gethan, sie satis sobria, accurata et rei controversae conformis zu nennen und sie demgemäß ausführlich zu rechtfertigen [3]). Sofern die Päpstlichen, um mit Chemnitz [4]) zu reden, behaupten, „verbum iustificare proprie significare talem motum seu mutationem ab iniustitia ad iustitiam, sicut quando in physicis motibus una qualitas expellitur et alia introducitur“, und daher annehmen: „talem esse notionem compositionis, qualis est in verbo sanctificare, vivificare, calefacere, frigefacere“, — so läßt sich um so weniger leugnen, daß Contarini bis auf einen gewissen Grad mit ihnen übereinstimmt, als auch er das Wort calefieri zur Erklärung von iustum fieri heranzieht [5]). In erster Linie ist hier das iustificari und iustum fieri identificirt, und das iustum haberi erscheint, wie Lämmer [6]) richtig bemerkt hat, als etwas Secundäres, Abgeleitetes: es ist Folge des ersteren (propterea) — eine vollständige Umkehrung der protestantischen Lehre.

Doch, wir nannten diesen Satz einen unklaren, und dennoch

---

[1]) Opera, p. 588.

[2]) Ibid., p. 590.

[3]) p. 43 sq. (Ep. Anti-Quir., p. 289); vgl. p. 44: „Exulat hic ex verbis Contareni perspicuis omnis iustificationis per infusum gratiae habitum ratio.“

[4]) Exam. Concil. Trid. (Berliner Ausgabe von 1864), p. 149a.

[5]) Vgl. Tract., p. 590 u. 595 (s. weiter unten).

[6]) Vortrid. Theol., S. 187.

scheint er sehr deutlich einen der reformatorischen Lehrart widersprechenden Gedanken zu vertreten. Wie aber, wenn dieser Gedanke nicht stimmt mit dem Begriffe von der Rechtfertigung, wie er nachher im eigentlichen Kernabschnitte der Abhandlung entwickelt ist? wenn er eine falsche Vorstellung gibt? Sollte dann nicht die Annahme eine berechtigte sein, daß der Cardinal die an die Spitze gestellte Definition absichtlich so allgemein gehalten hat, damit er unter diesen weiten Begriff seine Lehre, welche, wie wir sehen werden, nicht nur eine doppelte Gerechtigkeit kennt, sondern auch eine zwiefache Rechtfertigung statuirt, subsummiren kann? Ich glaube wol! Denn, wie ich hier im voraus bemerken muß, wo der Cardinal von dem handelt, was man protestantischer Seits allein iustificatio nennt (Rechtfertigung im engern Sinne, iustificatio coram Deo), da kommt die hier gegebene Erklärung iustificari = iustum fieri gar nicht in Betracht, er gebraucht dort vielmehr den Ausdruck durchweg gleich iustum haberi. —

Indem Contarini nunmehr zu der eigentlichen Explication der iustificatio übergeht, schickt er die Bemerkung voraus: iustificari („iustum fieri, sumptum etiam efficienter") könne in zwiefacher Weise aufgefaßt werden: 1) in eigentlichem Sinne (proprie): „cum quis ex iniusto efficitur iustus", und 2) in weniger eigentlichem Sinne (minus proprie): „cum quispiam fit iustior, et ex minori iustitia proficit in maiorem iustitiam", wie wir ja auch in zwiefacher Weise zu sagen pflegten, daß etwas warm werde (calefieri). Diese Unterscheidung, auf deren dogmatische Bedeutung wir noch zurückkommen werden, ist für ihn von großer Wichtigkeit; denn nach ihr zerfällt seine ganze Untersuchung in zwei Theile. Im ersten, ungleich ausführlicheren Theile bespricht er diejenige iustificatio, „qua impius adultus ex iniusto fit (s. efficitur) iustus"; im zweiten Theile spricht er (im Grunde anhangsweise) über denjenigen modus (seu id genus) iustificationis, „quo quispiam ex iusto fit iustior" [1]).

---

[1]) Vgl. Tract. p. 590 mit p. 595.

A. De ea iustificatione, qua impius adultus ex iniusto fit iustus.

I. Nachdem unser Autor zunächst constatirt hat, daß die causa efficiens dieser Rechtfertigung zweifelsohne der heilige Geist sei [1]), beschreibt er in feiner, echt psychologischer Weise den modus, quo spiritus sanctus iustificationem efficit. Der heilige Geist haucht dem Menschen eine Bewegung ein (motus inspiratio), indem er nicht nur die Vernunft erleuchtet (intellectum illustrat), sondern auch den Willen in Bewegung setzt (voluntatem movet). Dieses letztere ist nothwendig, damit es zu einem echt menschlichen Handeln komme, d. h. damit der Mensch sponte et voluntarie handle. Der heilige Geist setzt aber den Willen in Bewegung, indem er ihn zu Gott hinkehrt (convertendo eam ad Deum): der Zielpunkt also dieser Bewegung ist Gott. Auf diese Weise wird von Gott das Herz präparirt, und, sofern diese Hinkehr eine freiwillige, in keiner Weise erzwungene ist, bereitet der Mensch sich selber [2]). Diese conversio zu Gott, die man auch eine reversio nennen kann, ist aber nicht denkbar ohne eine aversio von der Sünde, einer detestatio peccati. Denn das Wesen der Bewegung bringt es mit sich, daß die Annäherung an etwas zugleich eine Entfernung von dem Gegentheil desselben ist. Die conversio zerfällt daher

---

1) „Nam Deus solus remittit peccata, Deus dat gratiam, Deus iustificat impium.“ Contarini berührt sich hier im Wortlaute auffallend mit dem von Gropper verfaßten Euchiridion Coloniense von 1538, Fol. 171 b: „Caussa enim efficiens iustificationis nostrae solus deus est, non nos ipsi. Solus enim deus est, qui iustificat, qui solus peccata remittit“ etc.

2) „Et hac ratione praeparatur cor a Domino, et homo praeparat se, quatenus ea conversio est voluntaria, nullo pacto coacta.“ Ich möchte in dieser Redeweise: „praeparatur cor a Domino et homo praeparat se“ nicht mit Lämmer (S. 189) Synergismus wittern. Denn ihre Tendenz ist nicht, die conversio zu Gott auch nur theilweise der menschlichen Activität zuzuschreiben (vielmehr wird der motus ohne Einschränkung auf den heiligen Geist zurückgeführt), sondern es soll hier nur die menschliche Freiheit gewahrt werden, sofern der Mensch ja auch Widerstand zu leisten vermag, den nur ein Zwang aufheben könnte.

nach Contarini in einen negativen und einen positiven Theil: jenes die aversio a peccato, dieses die erectio zu Gott [1]).

Jetzt erst, nachdem die vom heiligen Geiste gewirkte Bewegung des Willens nach ihrem Zielpunkte, wie nach ihren Momenten beschrieben ist, erhält sie einen Namen: dieser motus ist der motus fidei, d. h. der Glaube selbst ist dieser „motus seu actus“. Diese Glaubensbewegung zeichnet nun Contarini in ihrem psychologischen Verlaufe: „Hic autem motus incipit a voluntate, quae obediens Deo et fidei efficit ut intellectus assentiatur absque haesitatione traditis a Deo, et ideo promissionibus divinis confidat et concipiat ex illis firmam fiduciam, quae pertinet ad voluntatem, ut quasi circulo quodam incipiat a voluntate haec fides et desinat in voluntatem.“ Inhalt der Verheißung aber, auf welche sich diese fiducia gründet, ist, daß Gott die Sünden vergibt und den Gottlosen rechtfertigt per mysterium Christi: „Ipse enim est factus auctor salutis omnibus credentibus in eum.“ Diesem Glauben aber, der dem Cardinal so wenig eine bloße notitia historiae ist, daß er, indem er ihn nach seiner Innerlichkeit beschreibt, jenes Momentes gar keine Erwähnung thut, sondern alles Gewicht auf die beiden anderen Momente, den assensus und namentlich die fiducia, legt, diesem Glauben wird gleich darauf die Rechtfertigung zugeschrieben. Denn dieser motus fidei vollzieht, wie es recapitulirend heißt, die Hinkehr zu Gott, und der also zu Gott Bekehrte wird des heiligen Geistes und damit Christi und seiner Gerechtigkeit theilhaftig: „conversum Deus infundens spiritum suum sanat, sanctificat, iustificat, adoptat in filium . . Insuper donat nobis cum spiritu Christi Christum ipsum et omnem iustitiam eius gratis ex ipsius misericordia nostram facit, nobis imputat, qui induimus Christum.“

---

1) „Verum quoniam nequit ad Dominum quispiam voluntarie converti, nisi avertatur ab impietate et a peccato, sicuti contingit in quocunque motu, nam in quovis receditur a contrario, ut perveniat ad alterum contrarium; iccirco primum hominis voluntas recedit a peccato, relinquit impietatem per detestationem impietatis et peccati, erigit deinde se ad Deum, ad quem revertitur.“

Diese Darstellung des modus, quo Spiritus sanctus iustificationem efficit, entspricht dem 2. Abschnitte des art. V im Lib. Ratisb.[1] und kann im Grunde als eine weitere Ausführung desselben gelten, nur daß hier auf die poenitentia nicht weiter eingegangen wird; desto genauer sehen wir dagegen die fides entwickelt. Sonst zerfällt hier wie dort der motus spiritus sancti in die detestatio peccati und in die Hinkehr zu Gott; hier wie dort wird in derselben Weise der Glaube definirt, auf dieselbe Verheißung gegründet, endlich an diesen Glauben der Empfang des heiligen Geistes und damit die imputatio iustitiae Christi geknüpft, und zwar oft fast mit denselben Worten. Es ist kein Zweifel, wir haben in diesem Punkte in beiden Actenstücken wesentlich dieselbe Lehre, so daß, was ich anderen Ortes[2] in Bezug auf den evangelischen Gehalt der Vereinigungsformel glaube nachgewiesen zu haben, auch auf die vorliegende Darstellung Contarini's seine Anwendung findet. Indem ich es daher unterlasse, den Beweis zu führen, daß der päpstliche Legat in diesem Punkte echt evangelisch gelehrt hat, erinnere ich nur daran, daß Johann Gerhard, der überhaupt, wie auch ein anderer gleichzeitiger Bekämpfer Bellarmins, der niederländische Theolog Wilhelm Amesius[3], den Contarini oft zum Zeugen aufruft wider die Lehre des Tridentinums[4], auch den in Rede stehenden Abschnitt aus unserm Tractate mittheilt, um zu zeigen: „Contarenum eodem modo quo nos de fide iustificante loqui“[5].

---

[1]) Bei Hergang (Das Religionsgespräch zu Regensburg im Jahre 1541 und das Regensburger Buch, Cassel 1858) S. 100.

[2]) „De formulae concordiae Ratisbonensis origine atque indole“, p. 20—24.

[3]) S. Guil. Amesius, Bellarminus Enervatus sive Disputationes Anti-Bellarminianae, In Illustri Frisiorum Academia, quae est Franekerae, publice habitae. Tom. IV, Londini CICICCXXXII, p. 294. 295. 298. 302. 314. 315. 322 sq. 329. 340. 375 und sonst öfter.

[4]) Vgl. Confess. Cathol., p. 1458ᵃ. 1487ᵇ sqq. 1533ᵃ. 1540ᵃ. 1558ᵇ sq.

[5]) Ibid., p. 1559ᵇ.

Diese praeparatio, fährt der Cardinal fort, d. h. der ganze bisher beschriebene Proceß (motus fidei), geschieht für gewöhnlich (außer wenn ein Wunder eintritt, wie bei dem Apostel Paulus) nicht in einem Momente, sondern allmählich. Wie verhält sich nun in dieser Zeit derjenige, welcher bekehrt wird? si adsit occasio, operatur et cavet a malo, ist die Antwort, welche zugleich bezeugt, daß die von Contarini beschriebene fides, an welche er die Rechtfertigung knüpft, nicht mit einem malum propositum bestehen kann. So sagt er auch in seiner „Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri“: „Fides haec non est ea tantum qua credimus Deum esse, et qua credimus vera esse quae dicit Deus, haec etenim est etiam in Daemonibus ac perditissimis hominibus; sed est ea, qua in Deum tendimus, ab hac autem necesse est bona opera provenire.“ [1]) Doch kommen — und das ist nun ein sehr wichtiges Zugeständnis — diese der Rechtfertigung voraufgehenden guten Werke für die nachfolgende Rechtfertigung und Heiligung gar nicht in Betracht: „Nihilominus non redditur iustificatio et sanctificatio operibus, sed debetur fidei“, wofür sich Contarini auf Paulus, Augustin und Thomas beruft. Zugleich aber wird die Vorstellung abgewehrt, als ob der Glaube, cui iustificatio debetur, der ja in gewissem Betracht selber ein Werk ist, causa meritoria der iustificatio sei; vielmehr wird er, unter Verweisung auf Gal. 3, 14. Röm. 5, 2. Hebr. 11, 6, ganz in Uebereinstimmung mit der protestantischen Lehre als ὄργανον ληπτικόν hingestellt; es geschieht dies in folgenden classischen Worten: „non quod mereamus iustificationem per fidem et quia credimus, sed quia **accipimus** eam per fidem“ [2]). Diese acceptio nenne

---

1) Opera, p. 565.

2) Eben dieses lehrt durchweg das Enchir. Colon. Vgl. fol. 167b: „nec ipsi fidei eam dignitatem tribuimus, ut meritoria sit remissionis pecc.“. Ebenda: „ob id tantum dicimus, fidem iustificare, non quia sit causa iustificationis, sed quia nulla alia re misericordiam et gratiam dei . . . accipiamus“. fol. 173a:

Thomas eine applicatio, während die Protestanten sich des Ausdruckes apprehensio bedienten, und zwar nicht in dem Sinne, als ob sich diese apprehensio lediglich auf die cognitio intellectus bezöge (so hatte der Gegner, an welchen der Cardinal schreibt, den protestantischen Terminus aufgefaßt), sondern in dem Sinne von Erreichen, Theilhaftigwerden (ea significatione, „qua illud dicimus apprehendere, quo pervenimus et quod post motum nostrum attingimus“).

II. Contarini kommt später noch einmal auf die fides iustificans zurück. Vorläufig springt er von diesem Thema ab, um näher auf das Object des receptiven Glaubens einzugehen. Der Glaube accipit, sibi applicat, pervenit ad aliquid, attingit aliquid hieß es im vorhergehenden. Im allgemeinen war als Object dieses Empfangens die iustificatio genannt. Contarini zerlegt dieselbe nun in ihre Momente: diese sind aber nicht etwa, wie wir aus der bisherigen echt protestantischen Auseinandersetzung wol erwarten dürften, die bei den Protestanten gäng und geben der remissio peccatorum und der imputatio iustitiae Christi, sondern eine doppelte Gerechtigkeit: iustitia inhaerens und iustitia Christi donata et imputata. „Attingimus autem“, fährt er nämlich fort, „ad duplicem iustitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse iusti et efficimur consortes divinae naturae et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris, alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum; simul tempore utraque nobis donatur et utramque attingimus per fidem.“

Es ist dies, wie jeder, der die Mühe einer Vergleichung nicht scheut, finden wird, die nämliche Unterscheidung, welche die Regensburger Formel darbietet [1]). Auch hier wird der Empfang dieser

---

„Propria enim fidei ratio est credere et credendo se consequutum quod promisit deus, donum iustificationis sumere.“ Eben dadurch unterscheidet sich die fides von der charitas et spes: „fides accipit et arripit“. — fol. 173b: „fides accipit, non meretur“; vgl. fol. 129b.

1) Vgl. Hergang, S. 102 und dazu meine Abhandlung, S. 33 ff.

zwiefachen Gerechtigkeit der Zeit nach gleichgesetzt. Die Frage aber, welche von beiden der Natur nach die frühere sei, übergeht der Cardinal vorläufig, um sie später einmal zu behandeln, da sie mehr eine Schulfrage und für die Regensburger Religionsverhandlung ohne Bedeutung sei. Wir haben dies zu bedauern; hätte er sich darüber ausgesprochen, so würden wir daraus ersehen können, ob wir die Regensburger Formel in seinem Sinne verstanden haben, wenn wir dort zwischen den Zeilen lasen, der iustitia imputata gebühre die Priorität, sie sei die Quelle der iustitia inhaerens [1]. Auch die Beantwortung einer anderen, verwandten Frage, welche man ihm einwerfen könnte, welches nämlich der Natur nach das Frühere sei: die remissio peccati et reconciliatio cum Deo oder die infusio gratiae [2], verschiebt der Verfasser auf eine gelegenere Zeit.

III. Contarini wendet sich nun zu einer zwar kurzen, aber sehr wichtigen Besprechung der zu Regensburg vorgebrachten Proposition: Fide iustificamur [3], und kehrt damit zugleich zurück zu dem, was er vorher über die fides iustificans, ja überhaupt über den motus fidei ausgesagt hat. Er findet diese von den Collocutoren vereinbarte Redeweise: fide iustificamur sei wahr, wenn man sie „efficienter“ auffasse, wogegen er sie bestreitet, wenn man sie „formaliter“ nehmen wolle. Der Sinn dieser scholastischen Unterscheidung von efficienter und formaliter ist ziemlich dunkel und nur mit Anwendung der größten Sorgfalt zu eruiren. Ganz falsch hat Kiesling [4]) diese Ausdrücke verstanden. Er fragt zunächst, was unter der „fides formaliter et efficienter spectata“ zu verstehen sei, und kommt zu dem Resultate: die fides formaliter spectata sei die fides formata, die fides efficienter spectata sei diejenige fides, „quae ipsam

1) Vgl. De form. conc. Ratisb., p. 87.

2) Diese Frage ist bekanntlich auch noch später von römischen Theologen verschieden beantwortet worden; man vgl. Gerhard, Loci III, p. 449a.

3) S. p. 591 sq: „discutiamus propositionem propositam: Fide iustificamur“.

4) 1. Brief, S. 72—74 (Ep. Anti-Quir., p. 265—67).

iustificationem tanquam caussa producit"; die erstere Art des rechtfertigenden Glaubens (die fides formata) weise Contarini zurück, die andere hingegen lasse er zu, während die Protestanten beides verwürfen, adserentes, neque per fidem „formaliter" neque „efficienter" spectatam hominem coram Deo iustum declarari; wenn Contarini behaupte, fidem efficienter iustificare, so spreche er damit aus: fidem iustificantem instrumentaliter consideratam hoc modo esse opus aliquod, esse caussalitatem caussae efficientis et proinde operationem. Daher weiche er in diesem Punkte von der protestantischen Lehre ab.

Diese ganze Erklärung Kieslings scheitert, um minder Wichtiges zu übergehen, an dem Umstande, daß in unserem Tractate von der fides formaliter spectata und von der fides efficienter spectata überhaupt nicht die Rede ist. Die Ausdrücke efficienter, formaliter, angewendet auf die Formel: „fide iustificamur", beziehen sich nämlich nicht auf das fide, sondern auf das in iustificare (iustificari) liegende facere (fieri). Contarini weist hier mit den als Beispielen gebrauchten Sätzen: „albedo, linitio efficit parietem album; sanitas, medicatio efficit hominem sanum" zurück auf einen Abschnitt der Einleitung, welchen wir uns absichtlich bis jetzt aufgespart haben. Er erklärt dort [1]) „aliud vocabulum, quod includitur in nomine iustificationis, quod est fieri iustum" und bemerkt: fieri et facere duobus modis accipi. „Nam dicimus albedinem facere parietem album, dicimus etiam linitionem pictoris facere parietem album. Eadem propemodum ratione dicimus sanitatem facere hominem sanum; item dicimus, medicationem facere hominem sanum. Differunt hi duo modi, nam albedo facit parietem album, ut forma inhaerens parieti, et sanitas facit hominem sanum, ut forma corpori inhaerens. Quare dicemus hanc, ut ita dicam, factionem esse formalem, et dicemus formaliter facere; linitio vero facit parietem album, ut actio pictoris, ideoque efficienter; sic dicemus medicationem efficienter facere hominem sanum."

---

[1]) p. 589.

Von diesen Sätzen haben wir unseren Ausgangspunkt zu nehmen, wenn wir die Thesis Contarini's erklären wollen: fide iustificamur efficienter, non formaliter.

Die weiße Farbe (albedo) macht die Wand weiß als forma inhaerens parieti, die Gesundheit macht den Menschen gesund als forma corpori inhaerens. Dies das formaliter facere. Dagegen: das Anstreichen (linitio) des Malers macht die Wand weiß, das Heilverfahren (medicatio) des Arztes macht den Menschen gesund: hier liegt eine actio vor, daher kann man reden von efficienter facere. Im ersteren Falle involvirt das facere keine actio, es ist nur ein formales. Was soll das heißen? Die weiße Farbe ist eine der Wand anhaftende forma, d. h. Wesensbestimmtheit (forma = der eigenthümliche Charakter). Contarini theilt diese Auffassung von forma augenscheinlich mit seinem Freunde, dem Cardinal Sadolet, welcher ihm am 20. Mai 1539 in einem die Justification behandelnden sehr wichtigen Briefe schrieb [1]: „forma est id quod ipsa res“ [2]). Somit liegt hier kein eigentliches Machen vor, sondern nur ein Ausmachen, Constituiren der Wesensbestimmtheit. Und ebenso: die Gesundheit macht den Menschen nicht erst zu einem Gesunden efficienter, sondern ist gerade dasjenige selbst, worin seine Gesundheit besteht: sobald die Gesundheit (des Körpers) da ist, ist der Mensch bereits gesund: von einem effectiven Machen kann nicht mehr die Rede sein [3]. Dagegen macht das Heilverfahren des Arztes den bisher

[1]) Sadoleti Epist. (Colon. 1567), lib. XIII, p. 594.

[2]) Anders ist das formaliter 1530 in den Augsburger Vergleichsverhandlungen gefaßt, wo man sich nach dem Bericht des Cochläus (bei Lämmer S. 179) darüber vereinigte: „iustificationem seu remissionem pecc. fieri per gratiam gratum facientem et per fidem formaliter, per verbum vero et sacramenta instrumentaliter“.

[3]) Zur Bestätigung der hier gegebenen Erklärung des formaliter wird folgende aus Contarini's Confutatio entnommene Stelle dienen, auf welche ich erst nachträglich stoße: „Formaliter iustificamur, id est efficimur divini, per gratiam, quae est quaedam spiritalis qualitas .. in animam infusa, ac participatio quaedam est divinae naturae ... Sicuti ergo temperatus temperantia est temperatus

kranken Menschen nach und nach gesund; hier kommt es zu einem wirklichen effectus.

Von hier aus nun hat die Auseinandersetzung des Cardinals ihren guten Sinn, wenn er sagt: „Fide iustificamur, sed non formaliter, quod scilicet fides inhaerens nobis efficiat nos iustos, sicuti albedo efficit parietem album, aut sanitas hominem sanum. Nam hoc pacto Charitas et gratia Dei nobis inhaerens et iustitia Christi nobis donata et imputata effecit nos iustos.“ Der Glaube kann ja allerdings nicht den Menschen rechtfertigen, wie man von der Gesundheit sagt, daß sie den Menschen gesund mache. Wäre der Satz richtig: „fides facit formaliter hominem iustum“, so wäre die fides ja die forma iusto inhaerens, wäre eine Wesensbestimmtheit des Gerechten, das seine Gerechtigkeit ausmachende, constituirende: mit einem Worte, die fides wäre selber die iustitia. So könnte der Cardinal überhaupt nur reden, wenn ihm in unprotestantischer Weise der rechtfertigende Glaube ein habitus wäre und somit zusammenfiele mit der gratia (seu charitas) inhaerens. Dem ist aber nicht so: deswegen verweist er hier auf seine vorhergegebene Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens: „neque per fidem intelligimus habitum, ut superius diximus, sed actum“ [1]). Ein actus aber kann ja nimmermehr eine forma inhaerens sein. Dagegen begreift es sich, wie Contarini, ganz in Uebereinstimmung mit seiner voraufgeschickten Unterscheidung einer duplex iustitia ad quam attingimus, sagen kann: formaliter mache uns gerecht die charitas et gratia Dei nobis inhaerens und die iustitia Christi nobis donata et imputata. Denn eben in dieser (duplex) iustitia besteht ja die Gerechtigkeit des Menschen in demselben Sinne, wie die weiße Farbe das Weißsein der Wand, die Gesundheit des Körpers das Gesundsein des Menschen ausmacht. Auch hier ist das Machen („iustitia inhaerens et imputata iustos nos effe-

---

et liberalis liberalitate est liberalis, sic iustificatus hac gratia et hac animi perfectione formaliter iustificatus est.“

[1]) Als actus faßt den rechtfertigenden Glauben auch das Enchir. Colon. (vgl. fol. 173 b).

cit) kein eigentliches Machen: das iustificari formaliter kann im Grunde nur ausgesagt werden von den bereits Gerechtfertigten. Somit wird hier jene zwiefache Gerechtigkeit nicht etwa als ein doppelter causaler Factor der Rechtfertigung hingestellt, nicht als die causa efficiens, wol aber als die causa formalis, das das Justificirtsein Constituirende, als der Wesensgrund der Justification.

In diesem Sinne also leugnet Contarini den Satz: fide iustificamur formaliter. „Sed", fährt er nun fort, „vera est propositio, si capiatur efficienter, sicuti linitio efficit parietem album et medicatio efficit sanum; sic, vel non dissimili ratione, fides efficit hominem iustum et iustificat." Die fides rechtfertigt also als actio (actus): wie die actio des Malers (linitio) die Wand weiß, die actio des Arztes (medicatio) den Menschen gesund macht. Die linitio aber und die medicatio sind die causa efficiens des Weißseins der Wand, des Gesundseins des Menschen. Hiernach könnte es scheinen, als ob der Cardinal den Glauben als die causa efficiens der iustificatio hinstellte und sich somit in einen Selbstwiderspruch verwickelte, da er oben zur causa efficiens Gott gemacht hat. Daß er dies aber nicht sagen will, geht schon daraus hervor, daß er früher ausdrücklich sagte: „iustificationem deberi fidei, non quod mereamus iustificationem per fidem et quia credimus, sed quia accipimus eam per fidem". Der Glaube ist also nicht einmal die causa meritoria der Rechtfertigung, noch weniger die causa efficiens, sondern die causa instrumentalis [1]). Darum sagt er auch hier: „fides iustificat, quia per fidem attingimus ad utramque iustitiam". Die fides wirkt also zwar, aber instrumentaliter. Daher passen denn auch die vom Cardinal gewählten Beispiele nicht ganz, was er unzweifelhaft selbst gefühlt hat, wenn er sagt: „sic, vel non dissimili ratione". Der Maler macht durch seine linitio die Wand weiß, der Arzt durch seine medicatio den Menschen

---

1) Auch hierin trifft Contarini zusammen mit dem Enchir. Colon. Vgl. fol. 172 b, 166 b.

gesund: hier ist, wie wir schon bemerkten, das Thun des Malers, des Arztes bewirkende Ursache. Dem analog kann man (nach Contarini) sagen: „Gott macht durch den Glauben den Menschen gerecht.“ Dieses aber würde ganz in derselben Weise nur dann ausgesagt werden können, wenn der Glaube eine actio Gottes wäre. In diesem Falle stimmte das Bild völlig. Nun ist der Glaube allerdings eine actio, aber nicht Gottes, sondern des Menschen, und, da Gott die causa efficiens ist, kann dieses in Folge dessen nicht die menschliche actio des Glaubens sein. Diese ist, wie wir sehen, nur die causa instrumentalis. Dies das Hinkende des Vergleiches. Doch wird von hier aus auch wiederum klar, inwieweit das Bild dennoch stimmt: es fällt hier alles Gewicht auf den Glauben als actus (im Gegensatz zu habitus), eine actio aber ist der Glaube gerade so, wie die linitio, die medicatio eine actio ist im Gegensatze zu dem habitus der albedo, sanitas. Das ist es, worauf es dem Cardinal ankommt.

Contarini spricht also in den zuletzt besprochenen Sätzen einfach dieses Doppelte aus: 1) daß das Wesen der Rechtfertigung nicht im Glauben bestehe, sondern vielmehr in der uns eignenden und der uns imputirten Gerechtigkeit; 2) daß der Glaube rechtfertige nicht als habitus, sondern als eine jene zwiefache Gerechtigkeit ergreifende actio, also als etwas instrumentaliter Wirkendes.

Sehen wir nun zu, inwieweit jede dieser beiden Aussagen mit der Lehre der Reformatoren stimmt. Die Negativa des ersten Satzes, daß das Wesen der Rechtfertigung nicht im Glauben bestehe, wird bekanntlich von dem evangelischen Bekenntnis ebenfalls abgelehnt. Zwar finden sich einige Aussagen der Apologie, welche die fides als causa formalis der iustificatio hinzustellen scheinen; so heißt es p. 77, § 89: „fides igitur est illa res, quam Deus pronuntiat esse iustitiam.“ Indes ist dies nur eine ungenaue Redeweise, wie man aus dem Zusatze sieht (p. 76, § 86), den jenes „fides est ipsa iustitia“ erhält: „non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit promissionem“ [1]. Und

[1]) Ebenso Apol. 70, 56.

noch bestimmter sagt die Concordienformel [1]): „Fides non propterea
iod ipsa tam bonum opus tamque praeclara
sed quia in promissione evangelii meritum
hendit et amplectitur.“ Formale causa der Recht-
lso nicht der Glaube selbst, sondern die iustitia fidei,
den instrumentalen Glauben angeeignete Gerechtig-
illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex
imputatur, est obedientia, passio et resurrectio
us ille legi nostra causa satisfecit et peccata
it“ [2]). Mit diesem letzteren Satze der Concordien-
wir schon die Stellung gezeichnet, welche das Be-
r Positiva des ersten Satzes einnimmt: sofern Con-
stitia Christi nobis donata et imputata für die
a der Rechtfertigung erklärt, befindet er sich in Ein-
protestantischen Lehre [3]). Aber, und das ist nun
ugnende Differenz, diese ist ihm nur der Eine Factor,
maler Factor ist die charitas et gratia Dei nobis
h. die uns inhärirende Gerechtigkeit. In dieser Be-
t er sich in Uebereinstimmung mit dem Tridentinum,
VI, cap. VII zwar die iustitia Christi als causa
aber nicht die iustitia Christi, qua ipse iustus
ta nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati,
piritu mentis nostrae, et non modo reputamur,
i nominamur et sumus,“ so daß, wie Bellar-
richtig folgert, die causa formalis iustificationis
ist als die iustitia nobis inhaerens. Unser Car-
o zwar besser und richtiger als das Concil, welches
che Lehre über die formale Ursache der Rechtfertigung

684, 13.
14.
hard, Loci III, 450b: „Utrumque igitur iustitiae Christi
, quod sit causa Iustificationis meritoria, et quod sit
sdem formalis, nimirum ratione applicationis, quae
er fidem nobis imputatur.“ Vgl. auch Confess.
. 1463: „De causa formali Iustificationis.“
larmin, De Iustif., lib. II, cap. III (p. 1035 sqq.).

anathematisirte [1]), auch richtiger als der Regensburger Collocutor Johann Gropper, welcher drei Jahre früher in dem Enchiridion Coloniense die Behauptung verteidigte: „charitatem dei, quae per spiritum sctum in cordibus nostris diffunditur, in iustificatione rationem causae formalis obtinere“, ein Lehrmodus, der nur wenig gebessert wird, wenn Gropper, um die Vorstellung des meritum auszuschließen, hinzusetzt: „charitatem, non quatenus ex nobis, sed quatenus ex deo, causam formalem esse“ [2]). Aber über eine halbirende Concession kommt Contarini in diesem Punkte nicht hinaus [3]). Doch liegt der Fehler nicht in seiner Unterscheidung von formaliter und efficienter iustificari, sondern darin, daß er, wie wir später genauer sehen werden, den Begriff der Justification zu weit faßt.

Die zweite Aussage, daß die fides uns efficienter rechtfertige, d. h. wie wir dieses verstanden, daß sie rechtfertige als eine die iustificatio ergreifende actio, stimmt durchaus mit der protestantischen Lehre.

IV. Doch wird unsere Freude über diese Uebereinstimmung sofort wieder gedämpft, wenn wir die Frage aufwerfen, ob der instrumentale Glaube es zu einem wirklichen effectus bringe, d. h. in der That Gerechte hervorbringt? Hierüber ist in dem Satze selbst freilich nichts ausgesagt, indes können wir sie doch beantworten, wenn wir uns daran erinnern, daß als Object der receptiven fides jene zwiefache Gerechtigkeit gesetzt war. Hiernach müßten wir sagen: einerseits kommt es durch die fides allerdings zu einer empirischen Gerechtwerdung, die aber nur ihrem Anfange nach vorhanden ist (vgl. oben: „qua incipimus esse iusti“); andererseits aber kommt es auch zu einer auf Imputation beruhenden Gerechtigkeit. Diese Halbheit könnte uns indes nicht stören; wir haben sie ja bereits wahrgenommen. Zu unserer Ueberraschung finden wir nun aber bei Contarini eine Antwort auf die aufgeworfene Frage, welche weniger consequent ist. Er kommt nämlich

---

1) Sess. VI, Can. X.
2) fol. 172a.
3) Vgl. Lämmer, S. 192.

auf das zu erreichende Ziel des motus fidei zu sprechen, in folgender Argumentation. Eine jede Bewegung, so lautet sein Vordersatz, ist eine unvollkommene, wofern sie nicht zu ihrem terminus gelangt; dies gilt auch von dem motus fidei: auch er ist ein unvollkommener, wenn er nicht zu seinem Ziele kommt. Welches ist nun aber der terminus motus fidei? Nach dem Voraufgegangenen sollten wir meinen: eben jene duplex iustitia ad quam attingimus; aber diese nennt der Cardinal nicht, sondern nur die charitas, quam adipiscimur. „Iccirco", folgert er endlich, „fides quae iustificat, est fides formata per charitatem seu efficax per charitatem, ad quam nisi pervenerit est inefficax ad iustificationem, sicuti si diceremus, ea medicatio efficit sanitatem, quae pervenit ad sanitatem, et illa est efficax per sanitatem, quamobrem potest etiam appellari sanatio."

Diese Sätze stehen, so viel ich sehe, in schneidendem Contrast zu der voraufgegangenen Beschreibung des motus fidei. Dort war der rechtfertigende Glaube als actus gefaßt, hier sehen wir plötzlich auf seine Thätigkeit Gewicht gelegt, so daß die Rechtfertigung an die Werke geknüpft erscheint, während doch vorher ausdrücklich allen (der Rechtfertigung voraufgehenden) Werken die justificirende Kraft abgesprochen wurde: „nihilominus non redditur iustificatio operibus".

Und zwar ist letzteres die durchgehende Lehre des Cardinals. So finden sich in seiner, schon früher verfaßten „Confutatio Articulorum seu Quaestionum Lutheri", über welche Johann Heinrich von Seelen das zutreffende Urtheil gefällt hat, sie sei in mehreren Lehrpunkten vielmehr eine confirmatio als eine confutatio Luthers [1]), unter anderen folgende Sätze: „Haec iustificatio seu haec generatio, manifestum est quod non fit ex operibus, id est, quod ex operibus nostris mereamur adoptari in filios Dei, antequam regenerati simus; hoc ratione probatur: nullius opera possunt excedere naturae limites, illius inquam, quae est eorum operum prin-

1) „In nonnullis doctrinis potius Confirmatio quam Confutatio appellari meretur." (Strom. Luth., p. 17.)

cipium. Sed ante regenerationem operum nostrorum principium est natura hominis ex peccato etiam depravata. Iccirco operibus nostris quantumvis bonis nunquam haec excellentia veluti merces debebitur, ut excedamus hominem ac elevemur ad divinae naturae participationem. Hoc igitur pacto verissimum est, et maxime consentaneum religioni Christianae, nullum ex operibus propriis iustificari." [1]) Und bald darauf: „Ex operibus nostris mereri non possumus gratiam ac iustificationem." [2]) Und was diejenige iustificatio betrifft, welche in der iustitia imputata besteht, so bezeugt Contarini in seinen Scholien zum Römerbrief (zu Kap. 4) auf's nachdrücklichste, daß die Schrift dieselbe einzig und allein dem Glauben zuschreibe [3]).

Nach alledem scheint die Annahme unvermeidlich, Contarini, der scharfe Denker, der feingebildete Philosoph [4]), habe sich hier in einen Selbstwiderspruch verwickelt, und das zwar in einem der wichtigsten Punkte, mit welchem er sich nachweislich schon vor Jahren beschäftigt hatte [5]). Es liegt auf der Hand, daß wir zu dieser Annahme nur dann schreiten dürften, wenn keine andere Erklärung seiner Worte mehr möglich wäre. Allein, jener Widerspruch läßt sich sehr einfach heben, wofern man nur Rücksicht nimmt auf die eigentümliche Weite und das eigentümliche Schwanken seines Justificationsbegriffes, indem er nicht nur die imputatio iustitiae (welche ihm, wie wir sehen werden, identisch ist mit der iustificatio coram Deo), sondern auch die renovatio unter die iustificatio subsummirt, weil wir beider — der imputatio und renovatio — „simul tempore" theilhaft werden. Je nach dem Zusammenhange versteht er unter der iustificatio bald dieses bald jenes Moment. Daher muß man,

1) Opera, p. 564 sq.

2) Ibid., p. 565^d.

3) S. „Scholia in epistolas Divi Pauli"; Opera, p. 437^d: „Notandum etiam, quod hanc imputationem iustitiae scriptura nulli alteri rei tribuit quam fidei."

4) Vgl. Du Pin XIV, 161^a.

5) Vgl. Sadoleti Epist. l. c.

wenn es heißt: „fides nisi pervenerit ad charitatem est inefficax ad iustificationem“, fragen: inefficax zu welcher iustificatio? Zu der imputatio iustitiae? Nein, denn diese wird ja „nulli alteri rei quam fidei“ zugewiesen. Somit zu der iustitia inhaerens. Diese allein, die charitas, faßt er hier in's Auge. Und wir können auch sehen, warum. Er ist ja dabei, den motus fidei, welchen er von seinen ersten Anfängen an beschrieben hat, bis zu Ende zu verfolgen, und redet augenblicklich von dem Ziel dieses motus. Da sieht er ab von der nächstliegenden imputatio und richtet sein Augenmerk allein auf die sanctificatio, welche — wenn wir anders den Cardinal recht verstehen — jener ratione naturae folgt.

Für die Richtigkeit dieser Wahrnehmung spricht schon der Umstand, daß Contarini in dem ferneren Verlaufe seiner Abhandlung dort, wo er es mit der iustificatio coram Deo, der eigentlichen Rechtfertigung, zu thun hat, der fides formata gar nicht wieder erwähnt. Wollten wir diese auf die eigentliche Rechtfertigung (die imputatio) beziehen, so wäre doch der Sinn, daß die fides deswegen vor Gott rechtfertige, weil sie efficax per charitatem ist; aber eben dieses finden wir im Nachfolgenden geradezu geleugnet, indem der Verfasser auf's schärfste betont, daß bei der Rechtfertigung coram Deo die [inchoata] iustitia inhaerens gar nicht in Betracht kommt (s. unten). Dagegen kommt Contarini auf die fides formata zurück in einem Zusammenhange, in welchem sie in der That an ihrem Platze ist: bei der Heiligung, die ihm ja nichts Anderes ist als eine iustificatio continuata. — Daß der Cardinal nicht daran denkt, die fides efficax zur causa meritoria der imputatio (= iustificatio coram Deo) zu machen, geht endlich indirect hervor aus dem von ihm angezogenen Beispiele. Es verhalte sich, sagt er, mit der fides, quae nisi pervenerit ad charitatem inefficax sit ad iustificationem, gerade so wie mit der medicatio, von der wir prädiciren können: „ea medicatio efficit sanitatem, quae pervenit ad sanitatem, et illa est efficax per sanitatem, quam ob rem potest etiam appellari sanatio“. In diesem Satze wird doch keinenfalls das efficacem esse per sanitatem, also dasjenige, worin sich das Heil-

verfahren (genauer: der Erfolg, die Zweckmäßigkeit desselben) als solches bethätigt und manifestirt, hingestellt als irgend welche causa der in die sanatio auslaufenden medicatio. Dieser Gedanke entbehrte ja allen Sinnes. Im Gegentheil, es liegt implicite darin, daß das efficacem esse per sanitatem der erlangten sanitas folgt. Behauptet nun dem ganz analog der Cardinal: „eam fidem iustificare, quae pervenerit ad charitatem et sit efficax per charitatem“ [1]), sollte man daraus nicht folgern dürfen, daß hier nach der Anschauung Contarini's das efficacem esse per charitatem (= per iustitiam inhaerentem) oder die fides formata der eigentlichen iustificatio, d. h. der imputatio iustitiae, ratione naturae folge? [2]) Eben dieses scheint Contarini schon früher gelehrt zu haben. Ich entnehme dies aus dem bereits citirten Briefe des Cardinal Sadolet an jenen aus dem Jahre 1539 [3]). Sadolet zollt hier dem, was Contarini ihm über

---

[1]) Man beachte übrigens noch, daß die Identification von iustificatio und charitas, welche Contarini in diesem Zusammenhange vollzieht, auch aus dem Beispiel erhellt, wenn anders dieses im tertium comparationis stimmen soll: ea medicatio efficit sanitatem, quae pervenit ad sanitatem; und dagegen: ea fides iustificat (i. e. efficit iustificationem), quae pervenit ad charitatem (i. e. iustificationem) et est efficax per charitatem.

[2]) Lehrreich ist hier ein Blick auf das Enchiridion Colon., mit welchem Contarini sich offenbar wiederum berührt. Auch dieses versteht unter der fides charitate formata oder, da es in diesem Zusammenhange diesen Ausdruck nicht gebraucht, unter der fides per charitatem operans die der „accepta reconciliatio“ folgenden Werke „haec etsi subsequuntur iustificatum, non tamen a fide iustificante seu gratia innovante (diese letztere faßt der Verfasser des Enchiridion als die „altera pars iustificationis“) ullo modo discerni debent aut possunt, sed potius sunt ipsa actualis fides per charitatem operans hominesque magis ac magis iustificans“ (fol. 173b). „Charitas operosa est, sed non prius operatur, nisi fide pacem erga deum te assequutum apprehenderis“ (fol. 173a). Also auch hier sehen wir der fides formata eine Bedeutung zugeschrieben nicht sowohl für die eigentliche Rechtfertigung, als vielmehr nur für die iustificatio continuata, d. h. die Heiligung. Vgl. jedoch weiter unten.

[3]) Sadol. Ep. l. c.

die Rechtfertigung geschrieben hat, seinen vollen Beifall und befindet sich nur in Einem Punkte in Disharmonie mit seinem Collegen: „scito me sentire tecum: ita tamen ut charitas non iam partam iustitiam subsequatur, sed formet ipsa et constituat iustitiam." (Eben dieses hat er vorher für nöthig gehalten, dem Freunde ausführlich zu beweisen.) Freilich setzt Sabolet hinzu: „Qua tamen in sententia tu quoque videris esse", woraus man vielleicht schließen darf, daß Contarini schon damals über die fides formata nicht mit hinlänglicher Klarheit gelehrt hat.

Ist aber dieses wirklich die Meinung unseres Legaten gewesen, die Imputation der Gerechtigkeit Christi sei der Natur nach das Primäre, und in ihr allein vollziehe sich die Rechtfertigung vor Gott (daß dieses letztere seine Ueberzeugung gewesen, läßt sich auf das evidenteste beweisen, s. unten), so unterliegt, was er über den formirten Glauben sagt, weiter keinem Bedenken, er macht ihn nicht zur verdienstlichen Ursache der eigentlichen Gerechterklärung.

V. In dem zuletzt besprochenen Abschnitte rührte die nicht wegzuleugnende Unklarheit her von der Weite des Justificationsbegriffes Contarini's. Sofort aber erfährt dieser diejenige nothwendige Beschränkung, auf welche wir bereits beiläufig Rücksicht nehmen mußten. Unser Verfasser kommt nämlich auf seine Unterscheidung jener duplex iustitia, welche er zum doppelten formalen Factor der Rechtfertigung gemacht hat, noch einmal zurück in einer ausführlichen Auseinandersetzung, welche die Inquisition in der venetianischen Ausgabe größtentheils getilgt hat. Kein Wunder, es ist dies diejenige Partie, in welcher am allerunumwundensten im ganzen Tractate urprotestantische Ideen mit gleich großer Freimüthigkeit wie Wärme ausgesprochen werden, so daß ich nicht umhin kann, ausführlichere Mittheilungen daraus zu machen.

Der Cardinal findet, ihm bleibe noch die Untersuchung übrig: „utranam debeamus niti et existimare nos iustificari coram Deo, id est, sanctos et iustos haberi . ., an hac iustitia et charitate nobis inhaerente, an potius iustitia Christi nobis donata et imputata." Und hier gibt er eine Antwort, welche von der iustificatio coram Deo, die in

dem soeben mitgetheilten Satze identificirt wird mit der imputatio (vgl. das: „id est iustos haberi“), die iustitia inhaerens vollständig ausschließt. Diese Antwort lautet in dem gleichsam als Thema der folgenden Darstellung an die Spitze gestellten Satze: „Ego prorsus existimo, pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti, inquam, tanquam re stabili, quae certo nos sustentat, iustitia Christi nobis donata, non autem sanctitate et gratia nobis inhaerente.“ Denselben Gedanken lesen wir in dem Regensburger Artikel: „etsi is qui iustificatur .. iustitiam .. habet .. etiam inhaerentem .., tamen anima fidelis huic non innititur, sed soli iustitiae Christi nobis donatae.“ Aber dort kann man die Begründung dieses Satzes vermissen, die Begründung nämlich: „inhaerentem hanc iustitiam in hac vita semper esse imperfectam, semper inchoatam et imbecillam“ [1]). Der Cardinal hingegen ist weniger zurückhaltend mit seinen Gründen [2]), und zwar sind dies Gründe, welche jedem wirklich evangelisch Gesinnten aus dem innersten Herzen geschrieben sind: „Haec etenim nostra iustitia est inchoata et imperfectă, quae tueri nos non potest, quin in multis offendamus, quin assidue peccemus ac propterea indigeamus oratione, qua quotidie petamus dimitti nobis debita nostra. Iccirco in conspectu Dei non possumus ob hanc iustitiam nostram haberi iusti et boni, quemadmodum deceret filios Dei esse bonos et sanctos, sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia, quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est quod Deum offendat, quod Deo non summo-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: De form. conc. Rat., p. 40.

[2]) Man vgl. noch in den Scholien Contarini's zu Röm. 5 folgende Stelle (Opera, p. 438 e): „Ideo Deus iustificat ex fide, ut iustificatio sit ex gratia Dei, et non ex nobis. Ideo autem secundum gratiam, ad hoc, ut promissio sit firma: nam si res penderet ex iustitia, ut scilicet redderetur operibus nostris, et non ex gratia Dei, promissio nullam haberet firmitatem, ob defectum nostrorum operum.“

pere placeat." Ja, Contarini ist, wie Kiesling [1]) bemerkt, so beherzt, „ut illam voculam: sola adhibeat". Denn er fährt fort: „Hac ergo sola, certa et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos iustificari coram Deo, id est, iustos haberi et dici iustos." Und mit Begeisterung führt er diesen Gedanken weiter aus und wird nicht müde, immer auf's neue zu wiederholen, worauf wir denn eigentlich unser Vertrauen setzen müssen, und die Gerechtigkeit Christi in überschwenglicher Weise zu feiern: „Hic est pretiosus ille Christianorum thesaurus, quam qui invenit, vendit omnia quae habet, ut emat illum [2]). Haec est pretiosa margarita, quam qui invenit, omnia linquit, ut eam habeat. Dicit Apostolus Paulus: Omnia alia detrimenta putavi, ut Christum lucrifacerem, non habens iustitiam meam, sed eam, quae est per fidem Christi. Illis vero qui nituntur sanctitate sua dicitur in Apocalypsi: Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo; dices enim: dives sum, nullius egeo, et non vides nuditatem tuam etc. et alibi. Item in Apocalypsi: Dabo tibi calculum novum, in quo est nomen scriptum, quod nemo scit nisi qui accipit. Hoc nomen est nomen Christi, et vere nullus scit nisi qui accipit. Inde est quod experimento videmus viros sanctos, qui quanto magis in sanctitate proficiunt, tanto minus sibi placent; ac propterea tanto magis intelligunt, se indigere Christo et iustitia Christi sibi donata, ideoque se relinquunt et soli Christo incumbunt. Hoc non ob eam accidit caussam, quod facti sanctiores minus videant quam prius, neque quoniam facti sint animo dimissiori et viliori; imo quanto magis in sanctitate proficiunt, tanto maiori sunt animo, tanto sunt perspicaciores. Quamobrem facti perspicaciores magis intuentur sanctitatis et iusti-

---

1) p. 24 (Ep. Anti-Quir., p. 221).

2) Wo bleibt der Schatz der opera supererogativa der Heiligen? wo der käufliche Ablaß der Kirche? Wir sehen, Contarini's Worte sind von den folgenschwersten Consequenzen, die zu ziehen man in Italien freilich selten den Muth hatte.

tiae ipsis inhaerentis tenuitatem, cum qua perspiciunt multas maculas, quae eorum oculos factos perspicaciores magis offendunt, ac propterea re ipsa cognoscunt, non sibi nitendum esse sanctitate, charitate et gratia sibi inhaerente, sed confugiendum sibi esse ad Christum et ad gratiam Christi ipsis donatam, qua nitantur et incumbant." Nachdem Contarini dies noch durch ein Beispiel erläutert, auf welches wir später zurückkommen werden, fährt er, sich auf's neue auf die Autorität des Thomas von Aquino berufend, fort: „Dicit beatus Thomas cum loquitur de baptismatis Sacramento, quod eo abluuntur omnia peccata et omnis reatus culpae et poenae cuiuscunque, et reddit rationem, eo quod unusquisque baptizatur in mortem Christi et cum eo sepelitur, ut inquit Apostolus. Iccirco ita se habet baptizatus, ac si ipse gerens personam Christi mortuus fuisset, passus et consepultus cum Christo, et cum Christo resurrexisset in novam vitam. Ecce quam praeclare dicit doctissimus pariter ac sanctissimus vir, mortem Christi, passionem ac meritum nobis donari, nobis imputari in baptismate, quod est fidei Sacramentum, non quod nobis inhaereant, qui iam vivimus, sed quia nobis donantur et imputantur." Und gleich darauf schließt der Cardinal diesen Abschnitt seines Tractates mit folgenden Worten: „Credo satis illustratum fuisse hactenus locum de iustificatione apud Deum, utra debeamus niti, niti, inquam, an iustitia nobis inhaerente, an iustitia Christi nobis donata et imputata."

In Betreff der von dem Regensburger Buche in Uebereinstimmung mit Contarini aufgestellten Unterscheidung einer zwiefachen Gerechtigkeit habe ich anderswo den Beweis zu führen gesucht, daß dieselbe dem Wortlaute nach dem protestantischen Bekenntnis zwar fremd ist, aber dennoch in einem gewissen Sinne von ihm nicht verworfen wird, sofern es nämlich anerkennt, daß in und bei der Rechtfertigung dem Gläubigen die Erneuerung zu

Theil wird [1]). Doch hatte ich darauf hinzuweisen, daß dieser Satz von ihm durch zwei Clauseln eingeschränkt sei [2]). Es fragt sich, ob der Cardinal diese ebenso erfüllt wie der Regensburger Artikel [3]). In Bezug auf die erste Clausel werden wir keinen Augenblick zweifelhaft sein können. Sie forderte, daß man die renovatio, welche sich allerdings in der Rechtfertigung vollziehe, nicht identificire mit der iustitia imputata und in Folge dessen sein Vertrauen anstatt auf diese auf jene setze, die doch stets in diesem Leben eine inchoata, imperfecta bleibe. Ich sehe nicht, wie Contarini dieser Forderung in unzweideutigerer Weise habe nachkommen können: auf's schärfste unterscheidet er von Anfang bis zu Ende des eben mitgetheilten Abschnittes die inhärirende und die imputirte Gerechtigkeit; wiederholt weist er darauf hin, daß die erstere inchoata, imperfecta, tenuis sei und daher in Gottes Augen nicht genüge; mit beredten Worten betont er immer auf's neue einzig und allein die iustitia imputata als Stütze unseres Vertrauens: vor Gott ist diese alles, jene nichts. Von der vom Bekenntnis getadelten falschen fiducia operum ist der Cardinal so weit als irgend möglich entfernt!

Wie stellt sich aber unser Verfasser zu der anderen Forderung der protestantischen Lehre: daß man die renovatio, und somit auch die iustitia inhaerens, nicht mit unterordne unter den Begriff der Rechtfertigung? Erinnern wir uns der oben besprochenen, von Contarini an die Spitze seines Tractates gestellten Definition von iustificari, welche von der des Regensburger Buches entschieden abweicht [4]), beachten wir ferner, daß ihm, was wir im vorigen Abschnitt fanden, die iustitia imputata nur der Eine formale Factor der Rechtfertigung, die iustitia inhaerens der andere

---

1) Vgl. noch Chemnitz, Exam., p. 147: „Haec beneficia filii Dei (nämlich die remissio peccatorum und die renovatio) dicimus quidem esse coniuncta, ita ut quando reconciliamur, simul etiam detur Spiritus renovationis.“

2) De form. conc. Ratisb., p. 36.

3) Ibidem, p. 36 sqq.

4) Man vgl. über letztere S. 37 ff.

war, so müssen wir unzweifelhaft antworten, daß er jener zweiten Forderung nicht genüge. Hier ist offenbar die Achillesferse des Cardinals! Anders stellt sich unsere Antwort, wenn wir die im vorliegenden Abschnitte mitgetheilten Ausführungen Contarini's in's Auge fassen. Indem er scharf jene zwiefache Gerechtigkeit unterscheidet und den Christen einzig und allein auf die Gerechtigkeit Christi bauen und trauen läßt, schließt er in ebenso nachdrücklicher wie beredter Weise die iustitia inhaerens aus von der iustificatio coram Deo, und hiermit verengert sich zugleich sein Justificationsbegriff, nimmt wesentlich eine protestantische Färbung an. So oft er die uns eignende Gerechtigkeit als Stütze unseres Vertrauens zurückweist, ebenso oft betont er, daß es sich hier handle um die iustificatio coram Deo, in conspectu Dei, apud Deum [1]). Und wie definirt er diese iustificatio coram Deo, welche gewissermaßen das Centrum seines weiteren Justificationsbegriffes bildet? Hier lesen wir nichts davon, daß iustificari nichts Anderes sei als iustum fieri ac propterea etiam haberi iustum; sondern mehrfach weist er darauf hin, iustificari coram Deo sei identisch mit haberi iustum, iustum dici [2]). Das, was man protestantischerseits ausschließlich mit dem Namen der iustificatio belegt, ist ihm also wesentlich nur Imputation der Gerechtigkeit Christi, und weiter nichts. Unter diese Rechtfertigung wird die inhärirende Gerechtigkeit nicht subsummirt, nicht zu einem formalen Factor derselben gemacht. Insofern thut er auch jener zweiten Forderung unseres Bekenntnisses ein Genüge.

Indem sich auf diese Weise sein Justificationsbegriff verengert und schließlich culminirt in der iustificatio coram Deo, d. h. im-

---

1) Vgl. Tractat., p. 592 f: „iustificari coram Deo". — p. 592 g: „in conspectu Dei". — p. 592 h: „iustificari coram Deo". — p. 593 c: „locus de iustificatione apud Deum".

2) Vgl. p. 592 f: „iustificari coram Deo, id est, sanctos et iustos haberi". — p. 592 g: „[in conspectu Dei] haberi iust." — p. 592 h: „iustificari coram Deo, id est, iustos haberi et dici iustos". Vgl. p. 593 c: „Iccirco ita se habet baptizatus, ac si ipse gerens personam Christi mortuus fuisset" cet.

putatio, macht er seinen Fehler bis auf einen gewissen Grad wieder gut, tritt dem protestantischen Bekenntnis um einen bedeutenden Schritt näher, ja tritt demselben innerlich bei. Alle Differenzen mit demselben, in welche er sich verwickelt, sind, von hier aus betrachtet, keine wirklichen, sachlichen, sondern nur formale, auf einer anderen Terminologie beruhende.

VI. Nachdem der Cardinal, seiner Ansicht nach, den „locus de iustificatione apud Deum" hinlänglich in's Licht gesetzt hat, geht er dazu über, nachzuweisen, daß diejenigen Schriftstellen, welche der Gegner, dem er schreibt, gegen die zu Regensburg zwischen Katholiken und Protestanten verglichene Anschauung [1]) geltend gemacht hatte, nicht geeignet seien, irgend jemand in jener Ansicht schwankend zu machen, vielmehr von den Gegnern, denen er den Vorwurf macht, kurzsichtig zu sein [2]), falsch verstanden werden. Zuerst hatte jener Gegner sich berufen auf Ps. 18, 21 f. und aus demselben gefolgert, David verlasse sich auf seine eigene Gerechtigkeit und Unschuld. Contarini bemerkt dagegen, wenn David geglaubt habe, daß er wegen jener eigenen iustitia und innocentia vor Gott (coram Deo) gerechtfertigt sei, so habe er nicht nur arrogant gesprochen und sei tadelnswerther als der Pharisäer im Evangelium, sondern habe geradezu Lügen ausgesprochen. Der Cardinal legt nun die Worte Davids zeitgeschichtlich aus [3]) und bezieht, was der Psalmist hier über seine Gerechtigkeit sagt, auf das Verhalten gegen seine Feinde, Saul u. A. Endlich verweist er auf Ps. 103, 2—12, woraus man entnehmen könne, wie David über die Rechtfertigung gedacht habe, und folgert daraus: „Apertissima ergo est sententia in qua convenerunt." Auch die

---

[1]) p. 595a: „sententia ea, in qua Catholici et protestantes convenerunt".

[2]) p. 593d: „qui ad pauca respiciunt".

[3]) Man vgl. mit dieser Auslegung Contarini's die Erklärung des Flaminio in seinem Psalmencommentar (bei Schelhorn, Amoen Hist. Eccles. et Litter. II, 76), welcher sich ebenfalls Mühe gibt, den Worten Davids einen evangelischen Sinn unterzulegen, dabei aber weniger glücklich ist als unser Verfasser.

andern von seinem Gegner angeführten Stellen Deut. 6, 25 [1]); 24, 13. Ps. 106, 30. 31 — lauter Stellen, welche man bis auf den heutigen Tag gegen die Protestanten geltend macht — erklärt Contarini in echt evangelischer Weise und entkräftet sie, indem es den Beweis führt, daß sie sich auf die iustificatio coram Deo gar nicht beziehen können.

Mit vorstehender Verteidigung der Regensburger Concordienformel schließt Contarini seine Auseinandersetzung „de iustificatione illa, qua ex impio quispiam adultus efficitur iustus“ [2]), um sich nunmehr zu dem andern genus iustificationis zu wenden, von dem er in der Einleitung gesprochen hat.

B. De ea iustificatione, qua quispiam ex iusto fit iustior.

Indem Contarini von einer fortgesetzten Rechtfertigung redet und sich für diesen modus iustificationis, quo quispiam ex iusto fit iustior, auf den Sprachgebrauch von calefieri beruft, welches man auch von dem aussage, qui ex minus calido fit calidior, verläßt er den Begriff der iustificatio coram Deo, von welcher er, da sie eine imputatio iustitiae ist und ein iustum haberi zum Erfolge hat, jene Steigerung nicht hätte aussagen können, und greift zurück auf jenen weiteren Begriff, mit welchem er seine Darstellung eröffnet hatte, und auf die (eben kraft dieser weiteren Fassung) unter die iustificatio subsummirte iustitia inhaerens. Von dieser hatte er vorher ganz richtig behauptet, daß sie eine inchoata sei, eine imperfecta und hatte von ihrer tenuitas gesprochen. Was noch inchoatum, imperfectum atque tenue ist, das ist ja allerdings des Wachstums, einer allmählichen Vervollkommnung fähig, so daß schon hieraus erhellt, daß Contarini, sobald er auf diese iustitia recurrirt — im Gegensatze zur imputirten, welche er ausdrücklich für eine „perfecta“ erklärt hat — von einer Steigerung der iustificatio reden kann, ja muß [3]).

---

1) Contarini citirt hier nach dem Grundtext; die Septuaginta und die Vulgata haben anders übersetzt.

2) Tract., p. 595 a.

3) So schon richtig Kiesling S. 81 (Ep. Anti-Quir., p. 274): „Haectenus

Mit vollstem Rechte weist er darauf hin, daß für die „neue Creatur in Christo“, zu der es durch den Glauben gekommen ist, ein Stillstand Rückgang, ja der Tod ist: „Qui per fidem adeptus est charitatem et spiritum Christi et factus est nova creatura in Christo Jesu, si voluerit sistere in eo gradu, in quo spiritualiter natus est, nec ulterius progredi, nulli dubium, quin brevi temporis spatio relabatur in deterius ac perdat spiritum quem acceperat, ac utramque iustitiam amittat. Nam nullus sibi usurpare potest iustitiam Christi, qui non habeat spiritum Christi et non vivat in Christo. Progrediendum est ergo nobis omnibus ac in anteriora tendendum; nam si brachia forte remisit, atque illum in praeceps prono rapit alveus amni.“ Er redet hier also ausgesprochener Maßen von der regeneratio und renovatio, welche auch z. B. die Apologie sich im Momente der Rechtfertigung vollziehen läßt [1]), und behauptet, auch hier im Einklange mit dem Regensburger Artikel [2]), die Nothwendigkeit des Wachstums dieses neuen Lebens, ohne welchen wir nicht nur der iustitia inhaerens, sondern auch der iustitia Christi imputata verlustig gehen. Auch die Apologie lehrt, daß die bona opera, der Wandel secundum Spiritum Bedingung sind für die Bewahrung des Glaubens, des heiligen Geistes und der iustitia: „nec fidem nec iustitiam retinent illi, qui ambulant secundum carnem“ [3]). Ebenso sehr befindet sich der Cardinal in Einklang mit unserm Bekenntnisse, wenn er fortfährt: „Progressus hic fit per bona opera interna et externa [4]), quae cum sint a charitate et a spiritu Dei, augent etiam charitatem“, und gleich darauf: „Charitas ergo inhaerens, spiritus

---

egit Contarenus de sanctificatione inchoata, nunc etiam fusius tractat argumentum de sanctificatione continuata.“

1) Vgl. z. B. Dorner, Gesch. der prot. Theol., S. 222.

2) Hergang, S. 104.

3) Apol., S. 133, § 227; vgl. S. 101, § 98. 99; S. 222, § 90.

4) Fast wörtlich so im Regensburger Buch: augmentum hoc „fit per bona opera, et interna et externa“ (Hergang a. a. O.).

Christi, gratia, quae ab eo semper fovetur et emanat a plenitudine gratiae eius, Christi inquam, otiosa esse non potest, sed vel internis meditationibus atque orationibus se exercet, vel externis operibus piis. Hinc augetur charitas et gratia, quae etiam augent fidem, nam magis credimus et fidimus ei, quem magis amamus." Denn daß die Heiligung des Herzens sich vollzieht in den guten Werken, daß diese zur Uebung, Erstarkung und Wachstum des Glaubens nothwendig sind, lehrt Melanthon in der Apologie nicht weniger nachdrücklich [1]). Nur, wenn Contarini (unter Berufung auf Offenb. 22, 11) hinzufügt: „sicque magis ac magis iustificamur" und folgert: „Haec iustificatio potest dici fieri ex operibus, et potest appellari iustificatio operum", so haben wir hier zwar den Namen der iustificatio zu beanstanden, andererseits aber anzuerkennen, daß er diese iusticatio scharf unterscheidet von der früheren („prior"), qua quis efficitur nova creatura in Christo, et quae „non debetur operibus nostris, sed Spiritui sancto, qui movet corda nostra, removendo ea a vita peccati et per fidem erigendo ad Deum per Christum, donec fiat compos charitatis et gratiae, ut superius late exposuimus". Jene Rechtfertigung, welche eines fortwährenden Wachstums bedarf, ist ihm so wenig identisch mit der iustificatio coram Deo, also dem, was wir ausschließlich iustificatio benennen, daß er sie dieser folgen läßt und in ihr nur eine Manifestation der letzteren erblickt: „Ex operibus tamen quae sequuntur ostenditur haec iustificatio" (nämlich die coram Deo), und diese sich in den Werken vollziehende Manifestation der eigentlichen Gerechtigkeit (diese Manifestation aber — das können wir nicht scharf genug urgiren — folgt der iustificatio coram Deo) nennt er, auf den Jakobusbrief Bezug nehmend, die „fides perfecta seu formata et efficax per charitatem". Ich erblicke hierin einen neuen Beweis dafür, daß wir an jener Stelle, wo er zuerst die fides formata nannte, den Cardinal richtig verstanden haben, wenn wir annahmen,

---

[1]) Vgl. S. 95, § 68; ferner S. 117, § 157; S. 134, § 229; S. 116, § 155.

er lasse sie der eigentlichen Justification folgen. Beachten wir dieses, so hat auch seine folgende Begründung nichts für uns An-
... : „Nam si opera bona non sequantur, imperfecta ...les illa et inanis. In his ergo bonis operibus ambu-..., ut inquit beatus Paulus, et sic fit certa nostra vo-... ut inquit Petrus [1]). Quoniam eis magis iustificamur ...perfectum tendimus, quae si intermittimus, regredimur. ...in via Domini non progredi est regredi et tandem ...pitem labi.“

...d nun zieht er die Summa aus seiner ganzen Abhandlung ... Satze: „Ideo ex operibus qui dicunt nos iusti-...i, verum dicunt, et qui dicunt nos iustificari non ...eribus, sed per fidem, verum etiam dicunt“; ...etzt er hinzu, muß beides richtig verstanden werden [2]).

...dem Sinne, in welchem Contarini beides behauptet, ist ...lerdings das eine wie das andere wahr; nur daß er für ...ari das erste Mal hätte sanctificari setzen müssen. Denn ...was der Cardinal über dieses incrementum iustificationis

---

[1]) ...Petr. 1, 10. Vgl. Apol., S. 222, § 90.

[2]) ...aß er schon früher ebenso gelehrt hat, zeigt der betreffende Abschnitt ...ner Confutatio; man vgl. z. B. folgende Stelle über die iustificatio ... operibus (Opera, p. 565 a): „Sed quoniam fides et credulitas ...aec non est ea tantum qua credimus Deum esse, et qua credimus ...ra esse, quae dicit Deus . . .; sed est ea credulitas, qua in ...eum tendimus, ab hac autem necesse est bona opera provenire. ...deo hac ratione et hoc sensu possumus dicere, homi-...em iustificari ex operibus, non autem ex sola fide. ...on propterea quidem quod operibus nostris mereamur iustificari, ...c etenim supra est improbatum, sed quoniam fides illa, quae ...t sine operibus, non est fides, qua tendimus in Deum; et qua ...s ponimur ad gratiam recipiendam, et iccirco mortua est, ut in-...it Jacobus Apostolus: et hoc sensu dicit idem Apostolus in ...dem loco, quod Abraham Justificatus est ex operibus, quia ...tulit Isaac filium in holocaustum, non autem ex sola fide, quod ...n Paulus negare videtur in Epistola ad Romanos: cum tamen ...men hoc neget in eo sensu, in quo dictum est a Jacobo, sed ... illo sensu, quem supra improbavimus, quoniam ex operibus ...stris mereri non possumus gratiam ac iustificationem.“

vorbringt, kann von jedem Protestanten unterschrieben werden, wofern wir nur der Sache einen andern Namen geben, sie sanctificatio nennen und als solche principiell von der iustificatio scheiden. Diese principielle Scheidung fanden wir in der Hauptsache auch bei Contarini vollzogen; wir haben hier daher nur über den Namen mit ihm zu rechten[1]).

Können wir demnach die Terminologie Contarini's, daß er jenes Wachstum der iustitia inhaerens Rechtfertigung nennt, nicht billigen, so haben wir doch andererseits nicht außer Acht zu lassen, daß verschiedene Gründe vorliegen, welche ihm jenen Sprachgebrauch besonders nahe legten.

1) Er beruft sich mehrmals auf das Wort Offenb. 22, 11: „qui iustus est, iustificetur adhuc"[2]), ferner beruft er sich auf den Brief des Jakobus. Beide schienen ihn, der auf die Schriftmäßigkeit seiner Lehre viel, ja alles gab, zu seinem Sprachgebrauche zu berechtigen. Erinnern wir uns, daß es in alter und neuer Zeit nicht an protestantischen Theologen gefehlt hat, welche eine Harmonie zwischen Paulus und Jakobus nicht anders herstellen zu können meinten, als daß sie annehmen, Jakobus gebrauche das Wort „rechtfertigen" in einem andern Sinne als Paulus, nämlich so: daß es die Heiligung mit einschließt[3]). Auch ist

---

1) Vgl. Kiesling S. 82 (Ep. Anti-Quir., p. 275): „Haec iustificatio ex sententia Contareni dicitur fieri ex operibus et appellatur iustificatio operum. Vocem iustificationis hic sumi improprie et in sensu laxiori, planum, certum tamen est, Contarenum non intelligere ipsam iustificationis coram tribunali divino actum, sed effectum seu renovationem, qua bonis operibus et internis et externis se tamquam vere iustificatum coram hominibus gerit renovatus: Satius igitur fuisset, si Contarenus planius et rotundius scripsisset et illam distinctionem inter iustificationem primam et secundam, uti scribere amant Romanenses, penitus omisisset. . . Habes igitur Contareni sensum, qui in se a nobis admittitur, si modo rem ipsam alio verbo magis perspicuo tradidisset."

2) Dasselbe thut das Enchir. Col. fol. 176ᵃ (vgl. übrigens die Can. et Decr. Conc. Trid., Sess. VI, cap. X).

3) S. Sack, Richard Hooker von den Gesetzen des Kirchenregiments im Gegensatze zu den Forderungen der Puritaner (Heidelberg 1868), S. 141 f.

noch zu beachten, daß, worauf Lämmer [1]) mit Recht aufmerksam gemacht hat, Contarini mit Fischer, Faber, Eck, Berthold setzen wir hinzu — vor allem mit Gropper [2]) das theilt, die beiden Lehrtypen der Apostel Paulus und zu combiniren.

ir haben nicht zu übersehen, daß Contarini selbst „eum ustificationis, quo quispiam ex iusto fit iustior" nur entlichem Sinne iustificatio nennt [3]); womit ı Zusammenhang steht, daß er seine Auseinandersetzung incrementum iustificationis oder, sagen wir lieber, de ıstificationis genere gewissermaßen nur als Anhang .r um vollständig die universa ratio iustificationis n, will er noch einen Zusatz machen über die zweite Art fication [4]): er gesteht also zu, daß er sein eigentliches ım welches es sich zu Regensburg handelte, bereits ab- hat.

:hnlich ist der Terminologie nach die „universa ratio" fidei eines urprotestantischen Theologen, des geistvollen ·s Richard Hooker (gestorben 1600), dessen Andenken :zlich unter uns erneuert hat. Obgleich Hooker seine gungslehre darstellt im ausgesprochenen Gegensatz zu der ı-tridentinischen Fassung und daher die Rechtfertigung ȷegossene und einwohnende („inherent") Gnade verwirft · die Gerechtigkeit dem Sünder zurechnende Gnade an- alles Verdienst der Werke bestreitet, so kommt er doch, :endenz eine schroffe forensische Absonderung der Recht- und Heiligung zu vermeiden und die Vereinbarkeit der ȷe des Apostels Paulus und Jakobus nachzuweisen, zu

---

rid. Theol., S. 195 f.

hir. Colon., fol. 174 b — 176 a.

Tract., p. 590 f: iustificari könne in zwiefacher Weise genommen en: „proprie scilicet, cum quis ex iniusto efficitur iustus; us etiam proprie, cum quispiam fit iustior".

em, p. 595 a: „ut universa ratio iustificationis intelligatur, ca addemus de hoc iustificationis genere".

einer außerordentlich weiten Fassung des Begriffes der iustitia: „Es gibt", sagt er, „eine verherrlichende Gerechtigkeit des Menschen in der zukünftigen Welt, und es gibt eine rechtfertigende und heiligende Gerechtigkeit hier (auf Erden). Die Gerechtigkeit, mit welcher wir in der zukünftigen Welt werden bekleidet werden, ist beides: vollkommen und einwohnend. Diejenige, durch welche wir hier gerechtfertigt werden, ist vollkommen, aber nicht einwohnend [1]). Die, durch welche wir geheiligt werden, ist einwohnend, aber nicht vollkommen." [2]) Und bald darauf: „In Betreff der Gerechtigkeit der Heiligung leugnen wir nicht, daß sie einwohnend sei; wir geben zu, daß wir sie nicht haben, wenn wir nicht Werke üben (unless we work); nur unterscheiden wir sie als eine ihrer Natur nach von der Gerechtigkeit der Rechtfertigung verschiedene Sache; wir sind gerecht einerseits durch den Glauben Abrahams, andererseits, wenn wir nicht die Werke Abrahams thun, so sind wir nicht gerecht." [3]) — Die Verwandtschaft zwischen der Lehrweise Hookers und Contarini's liegt auf der Hand; nur zeichnet sich die Darstellung des protestantischen Theologen vortheilhaft aus durch größere Klarheit, da er zwar auch von einer heiligenden Gerechtigkeit spricht [4]), diese aber nicht iustificatio nennt. Hierdurch wird die Scheidung derselben von der rechtfertigenden Gerechtigkeit, welche Contarini der Sache nach ebenfalls vollzieht, klarer hingestellt als bei unserm Cardinal.

Wir sind an's Ende unsrer Untersuchung des Tractates gelangt. Zur Vervollständigung der Darstellung der Contarini'schen Lehre mag noch dienen ein Blick auf ein anderes sehr werthvolles

---

1) Dem entsprechend, sagt Contarini, die iustitia Christi imputata, in welcher unsere Rechtfertigung vor Gott besteht, sei perfecta.

2) Contarini: die iustitia inhaerens nur inchoata, imperfecta.

3) Sack, S. 139—141.

4) Dasselbe thut übrigens die Apologie, indem sie zugesteht, (inchoatam) impletionem legis esse quidem iustitiam, („sed in nobis est exigua et immunda"); p. 89, § 39.

Actenstück dieser Zeit, welches Kiesling in der Mitte des vorigen Jahrhunderts einer mehrhundertjährigen Verborgenheit entrissen hat [1]), das aber heutzutage wieder ebenso unbekannt zu sein scheint [2]). Ich meine den Brief Contarini's an Alexander Farnese, geschrieben zu Regensburg am 22. Juni 1541 [3]). Die Veranlassung dieses Briefes gibt der Verfasser selbst im Eingange in folgender Weise an. Farnese hatte dem Legaten mitgetheilt, die römischen Hoftheologen behaupteten, daß in der zwischen den sechs Collocutoren vereinbarten Concordie de articulo iustificationis gelehrt werde: opera nostra post gratiam non esse meritoria [4]). Diese „annotatio" derselben erschien Contarini wichtig genug, um in einem eigenen Briefe die Gesichtspunkte anzugeben, von denen er sich in dieser Frage hatte leiten lassen. Jene Gelehrten, meint er, würden ihm beistimmen, wenn sie einmal genau erwögen, „quid in praedictae Concordiae formula dicatur,

---

1) Kiesling theilte den gleich zu nennenden Brief Contarini's mit aus Flacius' 1563 zu Basel erschienener Schrift: „de voce et re Fidei", in seinem 2. Briefe an Quirini (Lipsiae 1751). — Selbst dem gründlichen Kenner Pole's und Contarini's, dem gelehrten Bibliothekar des Vaticans, Quirini, war er entgangen. Vgl. Quirini, Epist. ad Kirchmajerum (Brixiae 1753), p. XX.

2) Wenigstens habe ich nirgends bei einem Neueren ihn citirt gefunden.

3) Bei Kiesling, Ep. Anti-Quir., p. 289—293. (Vgl. den im Anhang gegebenen genauen Abdruck aus Flacius.) — Wie Flacius zu diesem wichtigen und gewiß geheim gehaltenen Briefe des Cardinallegaten gekommen ist, bleibt allerdings räthselhaft. Doch wird seine Echtheit, schon aus inneren Gründen wahrscheinlich, unzweifelhaft aus Pallavicini IV, 14, 8. 9, wo er Mittheilungen macht aus einem Briefe Contarini's vom 4. Juli, die, wie der oberflächlichste Vergleich zeigt, nur aus unserem Briefe entnommen sein können. — Dies scheint Kiesling entgangen zu sein.

4) Vgl. den Brief Farnese's an Contarini vom 15. Juni bei Le Plat III, 122: „Romae murmur auditur et opinio multum praevalet contra illos doctores asserentes, eos decrevisse, opera post gratiam non esse meritoria, cum in hoc fidei articulo id totum quod opus erat, expensum non videatur." — Doch antwortet Contarini wohl auf einen früheren Brief Farnese's vom 9. Juni, der uns nicht erhalten ist. (Vgl. Le Plat l. c. mit Pallavicini IV, 14, 14.)

quid subticeatur", und wenn sie ferner die Gründe in's Auge faßten, weswegen er geurtheilt habe: „nec opus nec necessarium fuisse clare id exprimere", id, d. h., wie man aus dem Zusammenhange entnehmen muß, die Lehre, inwiefern die guten Werke verdienstlich seien, inwiefern nicht.

Unser Cardinal stellt nun, um sich jener Anklage gegenüber zu vertéidigen, zunächst den Thatbestand fest. „Scire oportet istos eruditos, nusquam in eo scripto aut formula poni istam sententiam, opera nostra post gratiam non esse meritoria" — und darin hat der Legat unzweifelhaft Recht; die Hoftheologen hatten dies nur zwischen den Zeilen gelesen und deutlich herausgefühlt, daß in ihrem Sinne das meritum der opera post gratiam allerdings geleugnet werde. Aber nun stoßen wir auf eine Schwierigkeit, indem die folgenden Worte unsers Briefes sehr dunkel sind: nirgends in der Formel sei jene sententia von der Unverdienstlichkeit der guten Werke ausgesprochen „secundum eum sensum, quem infra exponam, quique verus sensus est: quin potius expresse oppositum dicitur". Verstehe ich diese Worte recht, so wollen sie besagen: in dem Sinne, welches der wahre Sinn jenes Satzes sei: bona opera post gratiam non esse meritoria, sei er nicht ausgesprochen: also jene Behauptung von der Unverdienstlichkeit der Werke hat ihre Wahrheit, aber dies ist dort nicht berücksichtigt, sondern vielmehr das Gegentheil jenes Satzes ausdrücklich ausgesprochen („expresse dicitur"), d. h. es ist vielmehr berücksichtigt, inwiefern die Werke allerdings meritoria seien; und, wie aus dem Folgenden hervorgeht, ist dieses dort ausgesagt mit Vermeidung der Worte meritum und meritorium. Sehen wir uns nun auf diese Behauptung Contarini's hin den Artikel an, so finden wir, daß er nur den Satz meinen kann: „nihilominus reddit deus etiam bonis operibus mercedem ..., et amplior et maior felicitas erit eorum, qui maiora et plura opera fecerunt etc." [1]). Sofern also die Protestanten, was er später im Briefe bemerkt, „bonis operibus . . augmentum felicitatis vitae aeternae

---

[1]) Bei Hergang S. 106.

tribuunt" und sofern dies auch im Artikel ausdrücklich gelehrt wird, wird in einem gewissen Sinne das gerade Gegentheil des Satzes: „bona opera post gratiam non esse meritoria" ausgesprochen.

Richtig aber — so heißt es weiter in unserm Briefe — hätten jene Gelehrten wahrgenommen: daß die Wörter meritum und meritorium vermieden würden; mit Vorbedacht sei auch die Redeweise vermieden worden: „opera nostra esse meritoria vitae aeternae". Beides aber (nämlich diese zwiefache Vermeidung) habe er wohl erwogen. Und sofort geht er nun dazu über, seine Gründe für das Eine wie das Andere ausführlich darzulegen, wonach sein ganzer Brief in zwei Theile zerfällt.

I. Warum es nicht nöthig erschienen, die Protestanten zu zwingen, sich der Vocabeln meritum und meritorium zu bedienen, erläutert der Legat durch folgende Argumentation, zu deren Ausgangspunkt er Aussprüche des Aristoteles (in der Nikomachischen Ethik, Kap. 5 u. 8) macht: meritum in eigentlichem Sinne (secundum suam propriam et simplicem significationem) könne nur dort vorhanden sein, wo auf der andern Seite ein debitum vorliege, indem die Gerechtigkeit dies erfordere, und zwar die Gerechtigkeit im strengsten Sinne genommen. Wo daher eines gleichsam nur ein Theil des anderen sei (vermöge ihrer nahen freundschaftlichen Verbindung), dort könne von iustitia in eigentlichem Sinne nicht die Rede sein. So besteht zwischen Vater und Sohn, „cum filius sit quasi pars patris et habeat ab eo ipsum esse aut vitam, institutionem etc.", die iustitia nicht im eigentlichen Sinne. Daher kann der Vater dem Sohne nichts schulden, nämlich debitum in dem Sinne genommen, wie die Gerechtigkeit es erfordert. Daraus folgt, daß auch der Sohn dem Vater gegenüber kein meritum haben kann, welches den Vater dem Sohne verpflichte, mag letzterer noch so gehorsam sein und noch so gut handeln. So besteht auch zwischen dem Sclaven und Herren keine eigentliche iustitia, da der Sclave gewissermaßen ein Instrument, wenngleich ein lebendiges, des Herrn ist. Aber, es gibt ein debitum des Vaters ex ordinatione Dei et naturae: der Vater muß sich so gegen den Sohn benehmen, wie es ihm (dem Sohne)

gegenüber geziemt, falls derselbe unsträflich ist. Das Nämliche gilt von dem Herrn dem Sclaven gegenüber. Trotzdem aber schuldet der Vater dem Sohne nichts, noch der Herr dem Sclaven, sofern sie nämlich Sohn oder Sclave sind.

Dieses ist nun zu übertragen auf unsere merita apud Deum. Hierbei nimmt Contarini Bezug auf „die Vorfahren, die heiligen und gelehrten Männer", die von denselben Erwägungen wie er ausgegangen seien. Thomas von Aquino, sagt er, wirft die Frage auf: utrum homo possit aliquid mereri apud Deum. Seine Antwort, welche sich auf die oben entwickelte Ansicht des Aristoteles gründet, lautet: da der Mensch ein Geschöpf Gottes sei und alles von Gott habe, so bestehe zwischen Gott und Mensch keine eigentliche iustitia, und zwar noch viel weniger als zwischen Vater und Sohn, da der Mensch ungleich abhängiger von Gott sei als der Sohn vom Vater. Daher könne von meritum im eigentlichen Sinne zwischen Gott und Mensch nicht die Rede sein: Gott ist nicht unser debitor; nur sich selbst schuldet er: denn er muß die von ihm eingesetzte Ordnung beobachten und seine Verheißung erfüllen. „Ideo, quoad nos attinet, non potest ullum meritum esse erga Deum simpliciter, sed secundum quid." Aehnlich sage Scotus: Gott nehme unsere Werke nicht deshalb an, weil sie (wirklich) meritoria seien, sondern umgekehrt: ein meritum auf unserer Seite sei nur insofern vorhanden, als Gott unsere Werke annehme „ut meritoria".

Soweit die allgemeine Auseinandersetzung des Cardinals. Hier haben wir indes die Frage aufzuwerfen: was will Contarini aus Thomas und Scotus beweisen? in welchem Sinne beruft er sich auf sie? etwa, wie Quirini[1]) ihn verstanden hat, um zu erhärten, daß seine Lehre de merito operum echt katholisch sei? Sehe ich recht, so benutzt er sie im Gegentheil zur Bekämpfung der damals in Rom hierüber geltenden Ansichten: auch jene großen Lehrer, das ist kurz angegeben seine Meinung, haben zugestanden, daß in eigentlichem Sinne ein meritum des Menschen Gott gegenüber nicht vorhanden sei.

---

[1]) Epist. ad Rothfischerum, p. XXII sq.

Darum, fährt er fort, sei es ihm nicht nöthig erschienen, die
zu zwingen, dieses Wort meritum zu gebrauchen,
t eine nähere Erklärung hätten beigeben müssen; denn
würde es bedurft haben, „quod quando aliqua
sine omni additione aut limitatione, potest ac-
u simplici et absoluto“ [1]).
e Nachgiebigkeit beruft sich der Cardinal endlich auf
der Altvordern (der Lateiner) in ihrem Verhalten
chen, als es sich um die Frage gehandelt: ob der
usa, und nicht vielmehr das principium des Sohnes
i; diese Protestanten seien nämlich nicht geringer zu
die Griechen, „cum longe latius pateant, quam
Graecia“. Wie damals die Lateiner den Griechen
racht willen verstattet hätten, sich ihrer Redeweise zu
sei er der Meinung, daß jetzt derselbe Weg den Prote-
über einzuschlagen sei, um das Concordienwerk nicht

wir den Freimuth, mit dem der Cardinal hier gegen
des Papstes auftritt in der Anerkennung der prote-
ahrheit. Denn was sagt er anderes als: ich habe
ten darum nicht zur Anwendung des Wortes meritum
weil sie im Grunde Recht haben: auch die großen
rche gebrauchen das Wort nicht im eigentlichen Sinne;
nit!
Legat wendet sich nun zu dem andern Satze, der ab-
er Einigungsformel vermieden war: „opera nostra
ria vitae aeternae“, und rechtfertigt auch hier die
Er führt nämlich weitläuftig den Beweis, daß das
nicht durch die Werke verdient werde. Allerdings sei

it nobis visum esse necessarium, ut cogeremus Protestantes,
icarent haec verba de merito, ut cum explicaret ea
sententia.“ Die letzteren Worte sind mir unverständlich;
ntarini vielleicht geschrieben: „ut cum explicarent ea
ententia“? Daß der Text verderbt ist, zeigt schon bei Fla-
t Sternchen hinter explicaret an.

es nach den Principien der Philosophie und Theologie unzweifelhaft, daß eine jede Species durch ihr eigenes, aus ihrer innersten Natur entspringendes Thun („suis aut ex sua natura pervenientibus [provenientibus?] operationibus") zu ihrem eigentümlichen Ziele („ad suum finem scopumve") gelange. Indem wir nun durch den Glauben an Christus theilhaft geworden seien der göttlichen Natur und des heiligen Geistes, so könnte es scheinen, als ob wir — nach dieser empfangenen Gnade (post gratiam) — per opera nostra, quatenus ea a Spiritu S. in nobis inhabitante fiunt, die Seligkeit erlangten: und in diesem Betracht würden jene ihrer Natur nach meritoria vitae aeternae sein. Dagegen sei aber in Erwägung zu ziehen, daß nach den Grundsätzen des Christentums und nach der heiligen Schrift ein Unterschied bestehe inter fines omnium aliarum specierum et hanc nostram divinam ac supernaturalem, cuius per bonitatem divinam et per Christum facti sumus participes. Denn bei jeder anderen Species werde das Ziel nicht an irgend etwas Fremdes geknüpft („non debetur ulli"), auch könne sie es nicht anders erreichen als durch ihr eigenes Thun. „Sed nobis bonitas divina concessit, ut quam primum simus participes divinae naturae etiamsi non fecerimus ullum bonum opus, nobis tamen mox debeatur hic finis, nempe vita aeterna, ut ad eam perveniamus, quia Deus una cum gratia ac Spiritu S. nobis eam donavit." Auf diese Weise löst der Cardinal das ewige Leben los von unserm Werk und macht es zu einem reinen Gnadengeschenke Gottes. Trefflich erläutert er dies durch ein von den Kindern hergenommenes Beispiel, „qui post baptismum moriuntur ante aetatem, qua iudicare ac bene operari queant". Darum nenne Paulus (Röm. 6, 23) das ewige Leben ein donum Dei (*χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος*), d. h., wie Contarini es erklärt: donum gratuitum Dei, und sage daselbst „Si filii Dei, et heredes" (Röm. 8, 17).

Bis hieher hat Contarini seine eigene Ansicht von der Sache entwickelt. Jetzt zeichnet er dem Cardinal Farnese die religiösen Motive der Protestanten, indem er sich zugleich zu ihrem wärmsten Verteidiger aufwirft. Auf Grund eben jenes Unterschiedes, der

nach dem katholischen Dogma zwischen dem Ziel aller anderen Species und dem Ziele des Christenmenschen bestehe, seien die Protestanten der Ansicht, daß die Lehrweise „bona opera mereri vitam aeternam“ der göttlichen Güte, welche uns das ewige Leben umsonst geschenkt habe, Abbruch thue, und daß die Katholiken mit jenen Worten aussprächen: deberi nobis vitam aeternam propter opera, quasi prius nobis non fuisset debita propter gratuitam donationem; opera posse mereri vitam, etiamsi prius nobis ratione doni debita non fuisset. Nachdem er die Rechtmäßigkeit dieser Argumentation der Protestanten dem Cardinal noch durch ein Beispiel nachgewiesen, hebt er hervor, daß die Protestanten aus jenem Grunde den guten Werken lieber ein augmentum felicitatis vitae aeternae [1]) zuschrieben als das ewige Leben selber, und kommt zu dem Schlusse, daß er ganz recht gethan habe, sich in der Vereinigungsformel jener loqnutio zu enthalten [2]). Die weiteren Gründe, welche Contarini noch zur Rechtfertigung seines Verfahrens beibringt, können wir hier füglich übergehen; nur darauf möchte ich noch hinweisen, daß er in Rom schwerlich Zustimmung gefunden haben wird, wenn er hier unter anderm sagt: im übrigen sei in dieser Frage die katholische Auffassung und die protestantische dieselbe. Es ist bekannt, daß die vortridentinisch-katholische Theologie über das meritum wesentlich anders gelehrt hat [3]), und daß die tridentinischen Väter eben diese protestantische Ansicht mit Entschiedenheit verworfen haben [4]). Wir können daher

---

1) Eben dies war auch in der Regensburger Formel ausgesprochen; s. Hergang S. 106 und meine Abhandlung S. 47—50.

2) Dagegen kommt das Enchir. Colon. fol. 176a zu dem Resultate: „haud absurde ac propemodum sine ullo tropo recte dici posse: Bonis operibus nos vitam aeternam adipisci“; und fol. 176b: (Deus) „non indigne feret, etsi dicamus . ., bonis operibus nostris vitam aeternam nos promereri“ (dies wird dann freilich noch wieder verclausulirt); vgl. fol. 132b sq.

3) Vgl. Lämmer, S. 161 ff. (auch Wimpina bei Lämmer, S. 151 f.); vgl. Apol., p. 135, § 235; p. 138, § 249.

4) S. Sess. VI, cap. XVI und Can. XXVI u. XXXII. Man vgl. Bellarmin, De Iustif. V, 3 und sonst.

in jener Aeußerung unsers Cardinals nur die schon mehrmals gemachte Wahrnehmung bestätigt finden, daß er katholische Redeweisen in einem Sinne aufgefaßt hat, welcher sich von der Anschauung der Protestanten in keiner Weise unterschied.

So dient dieser Brief Contarini's [1]) von Anfang bis zu Ende zur Bestätigung unserer Auffassung, daß der Cardinal keineswegs den Werken eine Stellung anweist, welche dem sola fide zu nahe träte, noch in schlechter Vermittlung Glauben und Werke in der Rechtfertigung vereinigt. Zu einem anderen Resultate ist freilich Lämmer gekommen, und zwar nicht allein aus dem Grunde, weil ihm Contarini's Schreiben an Farnese unbekannt geblieben ist, sondern vor allem, weil er sich nicht die Mühe gegeben hat, was der Verfasser des Tractatus mit Bedacht geschrieben, mit gleicher Sorgfalt zu überlegen und den Sinn einzelner scheinbar widersprechender Sätze oder Ausdrücke aus ihrer Stellung in dem Ganzen der Lehre zu bestimmen. Trotzdem macht die Darstellung Lämmers, wenn man sie liest, ohne sich den Tractat genau anzusehen, den Eindruck der Gründlichkeit und besticht durch ihre scheinbare Objectivität und Unparteilichkeit. Es scheint mir daher zur weiteren Begründung der oben gegebenen Auffassung nicht unzweckdienlich, das Resultat jenes um die Geschichte der vortridentinisch-katholischen Lehre so verdienten Forschers noch kurz näher zu beleuchten.

Die Differenzen, welche nach Lämmer [2]) zwischen der reformatorischen Lehrart und dem Contarini'schen Tractate obwalten, lassen sich in folgenden 6 Sätzen zusammenfassen:

1) Es werde „dem Begriffspaar des Glaubens und der Rechtfertigung im System Contarini's“ eine andere Fassung gegeben.

2) Die „ursprünglich nur unvollkommene Bewegung des Glaubens gelange erst in der Liebe zur Ruhe und zum Ziele, so daß die

---

[1]) Man hat über ihn noch zu vgl. im 3. Brief Kieslings an Quirini S. 307—315.

[2]) S. 196 f.

fides charitate formata als das Justificirende erscheine"; die Liebe sei „ein Complement des justificirenden Glaubens".

3) Contarini halte sowohl principiell und in den Consequenzen die Nichtunterscheidung von iustificatio und sanctificatio fest. Beides werde coordinirt, oder vielmehr identificirt.

4) Die Rechtfertigung sei keine ein- für allemal abgeschlossene; sie sei des Wachstums und der Vermehrung fähig; es gäbe Unterschiede und Stufen in ihr: die zeitlich-erste Rechtfertigung, als nicht-absolute, obschon perfectible, müsse ihrer Vollendung entgegengeführt werden; und dies Gelangen zu immer höheren Potenzen der Justification sei bedingt durch die Verübung guter Werke.

5) Die Imputation scheine bei Contarini zusammenzufallen mit der sonst katholischerseits geltendgemachten Application und Communication des Verdienstes Christi; denn die inhärirende Gerechtigkeit als Princip der Mehrung, des Wachstums der aus Gnaden uns communicirten Liebe sei es, die uns gerecht, heilig, göttlicher Natur theilhaftig mache.

6) Die Verbindung des Inhärirenden mit dem Imputirten bringe in des Cardinals Gedankenreihe zweideutiges Dunkel und den Schein, daß sie ein geflickt Ding sei.

Was zunächst den Glauben angeht, so fanden wir allerdings ausgesagt, daß der motus fidei sein Ziel habe in der Liebe; im übrigen aber fanden wir den justificirenden Glauben in echt evangelischer Weise beschrieben und durchweg in seiner gebührenden Stellung gewahrt. Denn jener Satz, nach dem es zwar scheinen konnte, als sei die fides formata das Justificirende, handelte, wie sich uns ergab, nicht von dem, was wir Rechtfertigung nennen, sondern von der der eigentlichen Rechtfertigung folgenden sanctificatio. Es ist demnach vollständig ungerechtfertigt zu behaupten, dem Glauben werde im „System" Contarini's eine andere Fassung gegeben.

Wenn Lämmer dasselbe von dem Begriffe der Rechtfertigung aussagt, so hat er bis auf einen gewissen Grad Recht. Doch sind alle die Ausstellungen, welche er in Bezug auf die Justification (Satz 3 bis 6) macht, aus ein und demselben Fehler Lämmers geflossen, indem er nämlich nicht beachtet hat, daß sich bei Contarini der anfänglich weite Justificationsbegriff, welcher außer

der Imputation auch die im Moment der Rechtfertigung principiell gesetzte Regeneration und das Wachstum derselben, die Heiligung, in sich faßt, allmählich verengert. Zunächst wird derjenige modus iustificationis, quo quis ex iusto fit iustior, also die Heiligung, als uneigentliche iustificatio ausgeschlossen. Allerdings zerfällt nun noch id genus iustificationis, quo quis ex impio adulto fit iustus, in die Theilhaftwerdung (Aneignung) der imputirten Gerechtigkeit Christi und der inhärirenden des Menschen. Aber gleich darauf sehen wir beide scharf unterschieden, so daß die iustificatio coram Deo, welche zugleich im Gegensatze erscheint zur iustificatio coram hominibus, allein und ausschließlich bestand in der imputatio iustitiae Christi. Somit ist es geradezu eine Umkehrung der Wahrheit, zu sagen: Contarini halte „principiell und in den Consequenzen" die Nichtunterscheidung von iustificatio und sanctificatio fest [1]). Beide werden auch nicht coordinirt, geschweige denn identificirt! Ebenso wenig hat der Cardinal von dem, was die Reformatoren für gewöhnlich allein mit dem Namen der Rechtfertigung belegten, d. h. von der iustificatio coram Deo, gelehrt, daß sie keine ein- für allemal abgeschlossene, vielmehr des Wachstums und der Vermehrung fähig sei und ihre Unterschiede und Stufen habe: im Gegentheil, sie wird ausdrücklich als absolute hingestellt, und nur die deutlich von ihr unterschiedene iustitia inhaerens ist als eine unvollkommene des Wachstums fähig, ja bedürftig, und diese Vermehrung läßt Contarini mit vollem Rechte durch die Werke bedingt sein.

Vollends aber ist es eine ganz müßige Erfindung Lämmers, daß die Imputation bei Contarini zusammenzufallen scheine mit der sonst katholischerseits geltend gemachten Application und Communication des Verdienstes Christi. Dies geht schon daraus hervor, daß der Satz, den Lämmer zur Begründung beibringt,

---

[1]) In diesem Punkte besteht eine wesentliche Differenz zwischen Contarini und dem Verfasser des Enchir. Colon. Letzterer hält principiell fest an der Nichtunterscheidung von iustificatio und sanctificatio, und die iustificatio ist ihm daher ein allmählich sich vollziehender Proceß; s. fol. 163ª sq. 174ª sq. und öfter.

nämlich die inhärirende Gerechtigkeit als Princip des Wachstums der aus Gnaden uns communicirten Liebe sei es, die uns gerecht mache, selber, wie wir nachwiesen, alles Grundes entbehrt! Aber überdies ist es gerade der Begriff der Imputation, den der Cardinal, hierin den Reformatoren nicht nachstehend, in seiner vollen Schärfe aufgefaßt hat und demgemäß vertritt. Der Beweis hierfür ist nicht schwer zu führen. Nur im Vorübergehen will ich hier erwähnen, daß den Inquisitoren dieser Ausdruck: iustitia imputata, so verdächtig erschienen ist, daß sie für nöthig gehalten haben, ihn auszumerzen oder durch communicata zu ersetzen [1]). Ich verweise hier einfach auf das im Abschnitt von der iustificatio coram Deo von Contarini beigebrachte Beispiel des zum Freunde eines Königssohnes erhobenen rusticus [2]), welches ich vorhin mit Fleiß übergangen habe. Dieser Landmann, ursprünglich vom Vater in ländlicher Sitte erzogen, durch die Gunst des Königssohnes zum civis et aulicus regis gemacht, fängt allerdings an, sich eine königliche Lebensweise anzueignen; trotzdem kann er niemals die vestigia ruris verleugnen: deshalb gefällt er dem Könige nicht; er hat vieles an sich, was denselben zurückstößt, nihilominus habet eum rex ut aulicum et familiarem ob gratiam et merita filii, quae rustico illi donavit. Eben durch dieses Beispiel will Contarini scharf von einander scheiden die beginnende inhärirende Gerechtigkeit (dies die mores regii, quibus imbui coepit rusticus) und die Gerechtigkeit Christi, die uns nicht sowol als Eigentum geschenkt wird, sondern die uns in der Weise angerechnet wird, daß Gott uns für Gerechte hält [3]), wie der König den Freund seines Sohnes habet ut aulicum et familiarem. So wird, was wir schon früher wahrgenommen haben, alles Gewicht gelegt auf die imputirte Gerechtigkeit im Gegensatz zur inhärirenden. Faßte nun der Cardinal, was Lämmer will, die Imputation als Application und Communication, d. h. wäre

---

1) Ohne weiteres fortgelassen ist das imputata p. 592 f, p. 592 g, p. 593 c; durch communicata ersetzt p. 591 a und 593 c (zweimal). Stehen geblieben ist der Ausdruck nur an einer einzigen Stelle: p. 592 e.

2) p. 593 b; vgl. p. 589 a. 589 b.

3) Vgl. oben.

ihm die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eine wirkliche Aneignung der von Gott mitgetheilten auf Seiten des Menschen, so fiele sie ja wiederum zusammen mit der inhärirenden, wie auch das Tridentinum die iustitia Christi nobis communicata in keiner Weise von der caritas inhaerens zu unterscheiden vermocht hat [1]), und jene so nachdrücklich hervorgehobene Unterscheidung würde in demselben Zusammenhange wieder aufgehoben [2]). Ueberdies aber stellt der Regensburger Artikel, zu dessen Verteidigung Contarini seinen Tractat verfaßt hat, die iustitia imputata entgegen der iustitia nobis in Christo communicata, unter welcher die inhärirende verstanden wird [3]).

Endlich werden wir auch nicht mit Lämmer sagen dürfen, die Verbindung des Inhärirenden mit dem Imputirten bringe in des Cardinals Gedankenreihe ein zweideutiges Dunkel. Vielmehr ist dieses Dunkel, soweit es, bei näherem Zusehen, überhaupt vorhanden ist, Folge der ursprünglich zu weiten Fassung des Justificationsbegriffes, zu welcher Contarini durch Aussprüche der Schrift berechtigt zu sein glaubte. Diese zu weite Fassung ist, wie sich uns ergab, die Quelle all jener Abweichungen von der Lehrart der Reformatoren, Abweichungen, welche jedoch um deswillen nur scheinbare sind, weil jener Fehler, ohnehin nur ein formaler, in der Ausführung möglichst wieder gut gemacht wird. Mag daher die Rechtfertigungslehre unsers Cardinals **den Worten nach** in diesem oder jenem einzelnen Punkte eine halbirende, nach rechts und links Concessionen machende sein, **der Sache,** der Tendenz oder, sagen

---

1) Vgl. Sess. VI, cap. VI: „Quanquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret.“

2) Man vgl. übrigens Bellarmin bei Gerhard, Loc. III, 445ᵃ.

3) Hergang, S. 102: der Glaube rechtfertigt, „quatenus apprehendit misericordiam et iustitiam, quae nobis imputatur propter Christum et eius meritum, non propter dignitatem seu perfectionem iustitiae, nobis in Christo communicatae“.

wir lieber: der Stimmung, ihrem eigentlichen Herzschlage nach ist sie echt protestantisch. Suaviter in verbis, fortiter in re! würden wir sagen können, wenn jene Wortconcessionen beabsichtigte wären.

Es erübrigt uns schließlich, noch kurz auf das Verhältnis der Lehre Contarini's zu der des Regensburger Buches einzugehen, auf welches wir, soweit der verschiedene Charakter der beiden betreffenden Actenstücke es erlaubte, an einzelnen Punkten schon Rücksicht genommen haben. Jetzt bedarf es daher nur einer Zusammenfassung des Zerstreuten. Sehen wir auf das allgemeine Verhältnis des Contarini'schen Tractates und der Regensburger Formel, so stimmen beide oft in wichtigen Partieen sogar im Wortlaute überein; bald ist hier, bald dort ein Punkt — bei wesentlicher Uebereinstimmung — weiter ausgeführt. Auch hat man den Unterschied zu beachten, daß der Regensburger Artikel eine Art von confessio, der Brief Contarini's eine theologische Abhandlung ist, mit der ausgesprochenen Tendenz, die zu Regensburg vereinbarte Lehre zu erläutern und zu verteidigen, geschrieben, weshalb man bei Contarini überall einer weiteren Begründung aus Schrift und Vätern begegnet, die wir, soweit sie nicht auch dogmatisch von Belang, meist übergangen haben. Sehen wir auf das Materiale, so können wir ebenfalls in vielen Punkten, ja in ganzen Ausführungen wesentliche Uebereinstimmung wahrnehmen: der modus praeparatorius iustificationis oder der motus fidei war bei Contarini und im Regensburger Buche in gleichem Sinne, ja fast mit denselben Ausdrücken beschrieben. Beide Schriftstücke unterscheiden in der Rechtfertigung eine doppelte Gerechtigkeit, beide mit entschiedener Subordinirung der inhärirenden unter die imputirte; die Aussagen des Regensburger Artikels über die letztere führte der Cardinal mit beredten Worten weiter aus. Die Lehre von der Rechtfertigung durch die fides formata konnten wir weder in der Vergleichsformel noch bei Contarini anerkennen, beide lehren vielmehr ausdrücklich eine Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschluß der Werke; diesen Werken wird bei beiden

eine Bedeutung zugeschrieben für das Wachstum der inhärirenden Gerechtigkeit oder für die Fortschritte der Heiligung; auch werden ihnen himmlische Belohnungen zuerkannt, jedoch ihre Verdienstlichkeit, sei es für die Rechtfertigung selbst, sei es für die Erlangung des ewigen Lebens, geleugnet.

Dagegen fehlt es auch nicht an Differenzen. Eine solche bemerkten wir in Betreff der iustitia inhaerens insofern, als Contarini dieselbe — was das Regensburger Buch nicht thut — zum formalen Factor der Rechtfertigung macht. In dieser Differenz sehen wir aber nur die Folge einer andern, tiefer gehenden: der weiteren Fassung des Begriffes der Rechtfertigung bei Contarini, von der man im Regensburger Artikel allerdings ebenfalls eine Andeutung wahrnehmen kann, welcher jedoch keine weitere Folge gegeben wird [1]. Bei dem Cardinal aber beherrscht sie die ganze Disposition seiner Darstellung, so daß er sogar von einer iustificatio operum reden kann. Doch fanden wir, daß diese Differenzen alle mit einander nicht sowol sachliche seien, sondern nur in einer Verschiedenheit der Terminologie begründet. Ueber einen Punkt der Rechtfertigungslehre endlich, welchen das Regensburger Buch bespricht, schweigt Contarini vollständig: nämlich über die Gewißheit der Gnade. Dieses Schweigen dient vielleicht zur Bestätigung einer früher vorgetragenen Hypothese, daß er über diesen Punkt, wie man mehrere Stellen in den Briefen Melanthons verstehen kann, noch nicht mit sich selber eins geworden war [2].

Von hier aus fällt noch einiges Licht auf die Entstehung der Formel [3]. Die Terminologie des Legaten haben die Protestanten nicht angenommen, wenigstens nicht in ihrem ganzen Umfange. Die protestantische Definition von iustificari, welche in der Formel vorkommt, haben die Protestanten sich erst erkämpft; in dem Contarini'schen Entwurfe stand jedenfalls eine andere, welche der Cardinal freilich nicht als gegensätzliche betrachtete, so daß er hierin, ohne Verleugnung seiner Ueberzeugung, nachgeben konnte. Dagegen

[1]) S. Hergang S. 102 und dazu meine Abhandlung S. 33—40.

[2]) Vgl. meinen „Gasparo Contarini", S. 54, Anm. 2.

[3]) Dieselbe habe ich aufzuzeigen gesucht im 1. Kapitel meiner lateinischen Abhandlung (S. 3—15).

haben die protestantischen Collocutoren jenen Ausdruck einer duplex iustitia aus dem Entwurfe Contarini's recipirt, wenngleich verclausulirt theils eben durch jene ihnen günstige Definition der iustificatio, durch welche sie die Vorstellung abwehrten, als sei die inhärirende Gerechtigkeit formaler Factor der Rechtfertigung, theils durch die auch von Contarini getheilte Ansicht, daß die imputirte Gerechtigkeit unser einziger Halt, die einzige Stütze unseres Vertrauens sei, sobald es sich handle um unsere Rechtfertigung vor Gott. Oder vielmehr: die Protestanten konnten jene Lehre recipiren, weil diese Subordinirung des Inhärirenden unter das Imputirte schon in dem Entwurfe des Legaten ausgesprochen war. So erhellt auch von hier aus, daß beide Parteien in der Terminologie etwas nachgegeben haben, indem sie Ausdrücke zuließen, welche ihnen sonst nicht geläufig waren.

Endlich darf ich wol auch daran erinnern, daß das Verhältnis beider Schriftstücke zu einander vollkommen günstig ist der bei anderer Gelegenheit von mir aufgestellten Behauptung von der ursprünglichen Abfassung des Vereinigungsentwurfes durch Contarini [1]).

Anhang.

Gaspari Contareni Cardinalis epistola ad Alexandrum Farnesium Cardinalem et Papae nepotem, contra meritum bonorum operum, scripta Ratisponae, ex comitiis, anno 1541 [2]).

Gaspar Cardinalis Contarenus Alexandro Cardinali Farnesio.

IN literis T. R. dominationis significas, eruditos, qui sunt in aula, dicere, quod in concordia facta hic inter VI

---

1) „Gasparo Contarini", S. 53 f.

2) Ein Abdruck des höchst interessanten und nicht allzu umfangreichen Actenstückes wird sich um so eher rechtfertigen, als es, gegenwärtig

Theologos de Articulo iustificationis, ponatur, Opera nostra post gratiam non esse meritoria. De qua eorum annotatione uisum mihi est, hisce literis, separatim ab alijs negocijs, perscribere omnia ea, quae in hac re a nobis considerata fuerunt: quo eas possis istis doctis monstrare. Quos certo scio, cum probe expenderint quid in praedictae concordiae formula dicatur, quid subticeatur: et praeterea rationes, quibus moti sumus, ut iudicaremus, nec opus nec necessarium fuisse clare id exprimere, non fore alienos a nostra opinione. Scire igitur oportet istos eruditos, nusquam in eo scripto aut formula poni istam sententiam, Opera nostra post gratiam non esse meritoria, secundum sensum quem infra exponam, quique uerus sensus est: quin potius expresse oppositum dicitur. Verum quidem illud est, ac isti recte obseruarunt, uitari istas uoces Meritum et meritorium. Caute etiam deuitatum est, ne diceretur opera nostra esse meritoria uitae aeternae: et nos probe utrunque expendimus. Sed causam, quare non est uisum esse necessarium, ut eos cogeremus uti uocabulo meriti et meritorij, declarabo ratione hic simul: quam uidemus etiam maiores nostros, sanctissimos et doctissimos, Christianaeque pacis et concordiae amantissimos uiros, esse sequutos.

Quare ut ueniamus ad controuersum punctum, tua R. D. intelligat, nomen MERITVM, sua propria significatione significare actionem aut operationem unam uel plures, quibus actionibus aut eorum autori ab altero usitata postulante debeatur primum. Vnde non potest ex una parte esse meritum, secundum suam propriam et simplicem significationem: si ab altera parte non sit, iusticia id praescribente

---

auf's Neue vollständig unbekannt, allein in zwei nur selten vorkommenden Schriften zu lesen ist. Ich gebe den Druck genau nach: „Matthiae Flacij Illyrici de voce et re Fidei, quodque sola fide iustificamur, contra Pharisaicum hypocritarum fermentum, Liber. . . . 1563", p. 268—272. Nur die Abbreviaturen habe ich ergänzt. Bei Kiesling haben sich verschiedene Fehler eingeschlichen.

ac mandante, DEBITVM. Ideo proprie loquendo, inter eos non potest esse MERITVM et DEBITVM, inter quos non est iusticia, quae quidem uera definitione sit IVSTICIA.

Huic adiungat tua R. D. id quod Aristoteles dicit Ethic. 5. ubi disserit de iustitia: et postea repetit 8. ubi agit de amicitia, Quod inter illos qui habent inter sese talem quandam coniunctionem, ut unus sit quasi pars alterius, non sit proprie loquendo iusticia, sed est quaedam impropria iusticia. Quare cum filius sit quasi pars patris, et habeat ab eo ipsum esse aut uitam, institutionem, etc. Ideo inter patrem et filium non est proprie iusticia. Quare pater non potest debere filio, dico de debito, quod iusticia tale pronunciet. Vnde sequitur, nec filium posse habere meritum erga patrem, quantumuis ei sit obediens, et bene operetur, quod meritum obliget patrem filio, cum habeat filius a patre essentiam aut uitam, et consequetur etiam reliqua omnia. Consimiliter non est proprie iusticia inter seruum et Dominum, cum seruus sit tantum quasi quoddam instrumentum aut organum, sed tamen uiuum, domini: ut in primo Politicorum scribitur, et in Ethicis. Sed debitum patris est ex ordinatione Dei ac naturae. Debet enim pater se gerere, uti patrem decet erga filium, si nulla sit culpa in filio. Sic et dominus debet se gerere ut eum decet erga seruum, si nulla sit culpa in seruo: sed nihilominus pater non debet aliquid filio, nec herus seruo, quatenus quidem filius ac seruus est.

Hisce fundamentis iactis, redeamus ad propositum nostrum, de meritis nostris apud Deum.

D. Thomas, uir doctissimus et sanctissimus, in prima secundae mouet hanc quaestionem: Vtrum homo possit aliquid mereri apud Deum. In solutione autem eius, fretus uerissima sententia Aristotelis, quam supra exposui, dicit, quod cum homo sit creatura Dei, et habeat omnia sua bona interna et externa, spiritualia et temporalia, naturalia et supernaturalia a Deo: non sit iusticia inter Deum et hominem proprie loquendo, et quidem multo minus quam inter patrem

et filium, cum citra omnem comparationem multo magis omnis homo dependeat a Deo, quam filius a patre. Et ideo non est meritum simpliciter: sed tantum secundum quid. Quare nunquam uere dicere possumus, quod habeamus meritum, per quod Deus nobis sit debitor: sed sibimet tantum debet. Seruare enim eum con uenis[1]) ordinem a se institutum, nec negligere proprias promissiones: caeterum nobis non debet quicquam. Ideo quoad nos attinet, non potest ullum meritum esse erga Deum simpliciter, sed secundum quid. Atque haec est resolutio huius quaestionis a D. Thoma exposita.

Scotus porro super 4 Sententiarum, eandem sententiam diuersis uerbis exprimit. Confert enim meritum, cum acceptatione Dei, et dicit animaduertendum esse, quod Deus non ideo acceptet nostra opera, quia sint meritoria: sed potius contra, ideo quoad nos attinet, adest meritum: quia Deus opera nostra accipit, ut meritoria. Videt T. R. D. quomodo ambo isti excellentissimi uiri explicent nostra merita apud Deum.

Quapropter nos considerantes, quod quando aliqua uox dicitur sine omni additione aut limitatione, possit accipi in sensu simplici et absoluto, non est nobis uisum esse necessarium, ut cogeremus Protestantes, ut explicarent haec verba de merito, ut cum explicaret*[2]) ea nostra sententia. Videmus idem fecisse maiores nostros erga Graecos. Neque enim hi minoris sunt faciendi, quam Graeci, cum longe latius pateant, quam quanta fuit Graecia.

Graeci in mysterio S. Trinitatis utuntur hoc genere loquutionis, Dicunt patrem esse causam Filij. Nos Latini abhorremus ab hac loquendi Formula, quia uidetur inde sequi, filium esse effectum Patris, eoque esse creaturam, ut Arrius dixerat: Quare utuntur uocabulo magis uniuersali, dicentes patrem esse principium filij. sed cum uiderent

1) Lies: convenit.

2) Ueber dieses Sternchen vergleiche oben Seite 134, Anm. 1.

summo Pontifici et Reuerendiss. Cardinalibus, sed etiam eruditis istis communicari. Semper uero humiliter et cum omni reuerentia subijcio me correctioni omnium melius sentientium: meque uestrae R. D. humiliter commendo. Deus sit semper cum ipsa.

Ratisponae, die 22. Junij 1541.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ist Paulus zweimal oder dreimal in Korinth gewesen?

Von

Professor Friedrich Märcker in Meiningen.

Obgleich jetzt fast allgemein die Ansicht Geltung gewonnen hat, daß Paulus außer den beiden in Apg. 18, 1 u. 20, 2 erwähnten Reisen nach Korinth noch eine zwischen dieselben fallende, in der Apostelgeschichte unerwähnt gebliebene Reise dorthin gemacht habe, so sind doch die Bedenken, welche bei sorgfältiger Prüfung der für die Existenz dieser Reise angeführten Stellen erweckt werden, so bedeutend, daß eine neue Untersuchung der Frage nach der Anzahl der von Paulus nach Korinth gemachten Reisen durchaus gerechtfertigt erscheint.

Die bestrittene Reise müßte, weil sie in keine andere Lebensperiode des Apostels eingeordnet werden kann, während der Zeit von zwei Jahren und drei Monaten, die nach Apg. 19, 8—10 Paulus in Ephesus zugebracht hat, gemacht worden sein. Da ist aber freilich sehr auffallend, daß Lukas, den wir trotz der jetzt nicht näher zu beleuchtenden entgegenstehenden Ansicht vieler Neueren für den Verfasser der Apostelgeschichte halten, so wenig in anderen Fällen sein Schweigen über eine Begebenheit für das Nichtgeschehensein derselben beweisen mag, ausdrücklich die Absicht des Paulus,

von Ephesus nach Achaja zu reisen, obgleich die Reise dann unterblieb, in Apg. 19, 21 erwähnt, und dennoch eine von Ephesus nach Achaja wirklich gemachte Reise verschwiegen haben sollte. Auch läßt die spöttische Aeußerung der korinthischen Gegner: „Paulus kömmt nicht“ (1 Kor. 4, 18) darauf schließen, daß, als er in Ephesus zu Ostern 58 den ersten Korintherbrief schrieb, sein Nichtkommen in Korinth bereits beredet worden war, was aber schwerlich hätte geschehen können, wenn er nicht lange zuvor, von Ephesus aus, einen Besuch in Korinth gemacht gehabt hätte. Ebenso scheint die Stelle 2 Kor. 1, 23, worin es heißt, daß Paulus aus Schonung für die Gemeinde nicht wieder (*οὐκέτι*) nach Korinth gekommen sei, auf eine seit seiner dortigen Anwesenheit bereits verflossene längere Zeit hinzuweisen.

Die Stelle 1 Kor. 16, 7: *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν* kann, wie auch die Verteidiger der fraglichen Reise jetzt meist zugestehen, nichts für dieselbe beweisen. Denn aus dem *ἄρτι* kann nicht geschlossen werden, Paulus habe Korinth zuvor einmal im Vorübergehen besucht. Dies auszudrücken, müßte *πάλιν* statt *ἄρτι* stehen. Letzteres Wort ist nur deshalb gesetzt, weil gerade die jetzt bevorstehende Reise als eine solche, bei welcher Korinth nur im Vorübergehen besucht werden sollte, erscheinen konnte, indem die Worte in V. 5 ganz so klingen, als ob die Reise zum eigentlichen Ziel Macedonien habe (*ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν διέλθω*).

Scheinbar eine größere Beweiskraft hat 2 Kor. 2, 1: *ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, worin *πάλιν*, wie seine Stellung beweist, zu *ἐν λύπῃ*, nicht zu *ἐλθεῖν* gehört. Wie aus V. 2: *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς* u. s. w. sich ergibt, ist *ἐν λύπῃ* hier soviel wie *λυπῶν* „betrübend“, und es scheint bei oberflächlicher Betrachtung der Stelle die Folgerung unvermeidlich, daß Paulus früher einmal *ἐν λύπῃ*, d. h. die Gemeinde betrübend, nach Korinth gekommen sei. Hiermit wäre, weil sein erstes Kommen nach Korinth (Apg. 18, 1) unmöglich gemeint sein könnte, die Sache entschieden, die in Frage stehende Reise wäre ohne Zweifel gemacht worden, wenn die Stelle keine andere Deutung zuließe. Wir wissen aber, und Paulus schildert es sogleich

selbst in V. 4 und dann in V. 12 u. 13, womit man, um des genauen Verständnisses willen, Kap. 7, 5—7 vergleichen muß, wie beim Schreiben des zweiten Korintherbriefs seine Seele so ganz und gar mit dem Eindrucke beschäftigt war, den sein mit Strenge abgefaßter, aber dann durch Titus' Einfluß mit Früchten reichen Segens belohnter früherer Brief auf die korinthische Gemeinde hervorgebracht hatte. Mit großem Seelenschmerz (V. 4), mit Herzensangst und unter vielen Thränen hatte er geschrieben, nicht um die Gemeinde zu betrüben, sondern um ihr seine große Liebe kund zu geben. Dennoch hatte er dadurch, wie in Kap. 7, 8—9 dargestellt wird, Betrübnis angerichtet, was freilich nicht anders sein konnte, aber gleichwol, bevor er die segensreiche Wirkung des Briefes erfuhr, ihn bereuen ließ, denselben in solcher Weise geschrieben zu haben. Die Angst und Reue verwandelten sich jedoch dann durch Titus' Bericht in hohe Befriedigung und Freude.

Nur wenn man diese des Apostels Seele erfüllenden Gedanken sich vergegenwärtigt, wird man unsere Stelle, Kap. 2, 1, richtig verstehen können. Er hatte die Gemeinde durch den Brief betrübt, und bereut es nicht, nachdem er dessen segensreiche Wirkung (Kap. 7, 11) erfahren, obgleich er vorher es bereut hatte (*εἰ καὶ ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ, οὐ μεταμέλομαι, εἰ καὶ μετεμελόμην*, Kap. 7, 8); jedoch sie abermals betrüben will er, nach solcher um die Wirkung des Briefes ausgestandener Angst, um keinen Preis, zumal da dieses zweite Betrüben mit seinem Kommen nach Korinth zusammenfallen würde (während das erste Betrüben in seiner Abwesenheit, als er noch in Ephesus war, geschah); so daß also statt der Freude, deren er nach dem ausgestandenen Seelenschmerz so sehr bedurfte, er von der Gemeinde nur neue Trübsal zu erwarten haben würde (*ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ ἀφ᾽ ὧν ἔδει με χαίρειν*, Kap. 2, 3). Nur aus diesem Grunde zögert er auch jetzt noch mit seinem Kommen, da er bei seiner Anwesenheit die Drohung ausgesprochen hatte: „wenn ich wieder komme, werde ich nicht schonen“ (*ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι*, Kap. 13, 2). Er will daher zuvor durch Titus alles wieder in die gehörige Ordnung bringen lassen, und schreibt durch ihn diesen zweiten Brief (*καὶ ἔγραψα ὑμῖν τοῦτο αὐτό*, V. 3), um bei seinem eigenen Eintreffen

in Korinth nicht genöthigt zu sein, die strenge Drohung auszuführen (vgl. Kap. 1, 23). Die Worte τοῦτο αὐτό weisen mit Nothwendigkeit auf den vorliegenden zweiten Brief, namentlich auf die Worte hin, welche dem abermaligen Betrüben der Gemeinde vorbeugen sollen, und der Aorist ἔγραψα steht, so wie auch im Lateinischen beim Briefstyl die vergangene Zeit für das im Deutschen übliche Präsens gesetzt wird. Anders ist es mit dem ohne demonstratives Object stehenden ἔγραψα in V. 4, welches auf den durch die dort genannten Seelenzustände und „die Thränen" hinlänglich gekennzeichneten früheren Brief sich bezieht. Die durch diesen angerichtete, aber dann zum Segen ausschlagende Betrübung (Kap. 7, 8—9) und zugleich die Besorgnis, die Gemeinde, wenn er zu früh käme, abermals betrüben zu müssen, erklären nach der gegebenen Auseinandersetzung vollständig die Worte in Kap. 2, 1. Paulus hat sich vorgenommen, bei seinem Kommen nach Korinth nicht abermals Betrübnis anzurichten; was er ausdrückt: „ich habe mir vorgenommen, nicht abermals betrübend (πάλιν ἐν λύπῃ) zu euch zu kommen". Dieser den Umständen, wie sie aus den Korintherbriefen bekannt sind, sich auf's engste anschließenden Erklärung dürfte wol nichts Gegründetes entgegenzustellen sein. Von einer nach Korinth gemachten früheren Reise ist nach derselben in der Stelle 2 Kor. 2, 1 nicht die geringste Andeutung enthalten.

Ehe wir die beiden Stellen 2 Kor. 12, 14 und 13, 1, welche die Entscheidung geben müssen, betrachten, wollen wir die Stelle Kap. 13, 2, die man ebenfalls zum Beweise für die in Frage stehende Reise anführt, erklären. Wir interpungiren: προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρών, τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν und übersetzen: „ich habe es zuvor gesagt und sage es, wie bei meiner Anwesenheit, zum zweiten Mal nun auch bei meiner Abwesenheit zuvor", so daß hiernach προλέγω τὸ δεύτερον, nicht ὡς παρὼν τὸ δεύτερον, zusammengehört. Wäre die letztere Verbindung die richtige, so wäre allerdings mit unumstößlicher Gewißheit dargethan, daß Paulus bereits zweimal in Korinth gewesen sei, da die Erklärung: „als wäre ich zum zweiten Mal anwesend, obgleich ich jetzt abwesend bin" zu gekünstelt ist und auch sonst zu viel gegen sich hat, als daß man sie annehmen könnte. Es hat jedoch die Erklärung Meyers,

welcher mit vielem Scharfsinn die fragliche Reise verteidigt und unsere Stelle übersetzt: „ich habe vorher gesagt und sage vorher, wie bei meiner zweiten Anwesenheit, so auch bei meiner jetzigen Abwesenheit“, trotz ihrer starken Beweiskraft für seine Meinung, den Umstand gegen sich, daß die Bestimmung, die wievielte Anwesenheit zu Korinth Paulus meine, eine durchaus unmotivirte und überflüßige sein würde. Da nämlich in demselben Verse steht: „wenn ich wieder komme (ὅταν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν), werde ich nicht schonen“, so konnten die Korinther, mochte nun Paulus einmal oder bereits zweimal in Korinth gewesen sein, durchaus keinen Zweifel hegen, welche Anwesenheit er meine. Natürlich war es die, welche zuletzt stattgefunden hatte, auf deren Bezifferung aber nicht das Geringste ankam. Denn weder ein rhetorischer noch irgend ein anderer Zweck, zu welchem Paulus jene ein Misverständnis unmöglich zulassende Anwesenheit beziffert haben sollte, läßt sich denken; und zwecklose Worte sind bei Paulus nicht anzunehmen.

Verbindet man dagegen τὸ δεύτερον mit προλέγω, so hat die Bezifferung des Aussprechens der Drohung: ὅταν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι einen klar zu Tage liegenden rhetorischen Zweck. Daß nämlich die Drohung wiederholt wird, daß sie, vor länger als drei Jahren bei Paulus' Anwesenheit in Korinth zuerst ausgesprochen, zum zweiten Male jetzt (νῦν), d. h. als der Brief geschrieben wurde, bei seiner Abwesenheit von Korinth ausgesprochen wird, weist mit Nachdruck darauf hin, daß Paulus dieselbe keineswegs vergessen habe, daß er jetzt, obgleich abwesend, noch dasselbe Gewicht darauf lege wie damals, als er sie bei seiner Anwesenheit zum ersten Mal aussprach. Gegen unsere Erklärung, welche, bereits früher an einem anderen Orte gegeben, Meyer nebst der Erklärung der drei anderen Stellen aus dem zweiten Korintherbrief, auf welche man sich zum Beweise für die angeführte Reise beruft, die Güte hatte in seinem Commentar zu berücksichtigen, wendet er bloß ein, daß τὸ δεύτερον und νῦν einander entsprechen müßten. Dies ist aber, genau genommen, auch bei seiner Erklärung nicht der Fall. Denn τὸ δεύτερον enthält keine Zeitbestimmung und der dem νῦν entgegenstehende Begriff der Vergangenheit liegt für die mit der Sache vertrauten korinthischen Leser in

παρών (als ich bei euch war), welches Wort demnach, die Anwesenheit und die Vergangenheit zugleich bezeichnend, nach beiden Erklärungsarten als zu *ἀπών νῦν* den Gegensatz bildend angesehen werden muß. Die Stelle 2 Kor. 13, 2 ist demnach für die Existenz der bestrittenen korinthischen Reise keineswegs beweisend.

Nun bleiben noch die beiden den Ausschlag gebenden Stellen 2 Kor. 12, 14 und 13, 1 zu erklären übrig, welche zu eng miteinander verbunden sind, als daß man sie trennen dürfte. Die erste lautet: *ἰδού, τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.* Die Wortstellung verlangt hier zunächst *τρίτον τοῦτο* auf *ἑτοίμως ἔχω* und nicht auf *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* zu beziehen; denn sonst hätte Paulus, um klar zu sein, schreiben müssen: *τρίτον τοῦτο ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἑτοίμως ἔχω.* Wollte man aber auch über die den Sinn verdunkelnde Wortstellung hinwegsehen, welche dann zu rügen sein würde, wenn die hier in Rede stehende Reise nach Korinth wirklich als die dritte bezeichnet werden sollte, so würden sich dann doch, bei sorgfältiger Berücksichtigung des Zusammenhanges, die Worte in Kap. 13, 1: „jetzt zum dritten Mal komme ich zu euch" (*τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*) nicht als Worte eines guten Schriftstellers rechtfertigen lassen. Denn sie würden weiter nichts besagen, als daß die jetzige Reise nach Korinth die dritte sei, was ja doch schon deutlich genug, fast mit denselben Worten, in Kap. 12, 14 gesagt sein würde. Zu einer solchen Wiederholung, welche nur die Feststellung der Dreizahl den Korinthern gegenüber, die ja ebenso gut wie Paulus selbst die Zahl seiner korinthischen Reisen kannten, zum Zwecke haben würde, läßt sich auch nicht der geringste Grund auffinden. Die Anzahl der Reisen steht zu der unmittelbar nach den genannten Worten (Kap. 13, 1) angedrohten Strenge des Verfahrens durchaus in keiner Beziehung. Oder sollte vielleicht Paulus auf die D r e i als heilige Zahl besonderen Werth gelegt haben? Diese Erklärung dürfte doch wol dem Zwecke des Briefes zu fern liegen, und würde, da jede Andeutung einer solchen der Zahl d r e i beigelegten Beziehung fehlt, dem Apostel den Tadel, ungehörig geschrieben zu haben, nicht ersparen.

Ehe man sich aber zu solchem Tadel entschließt, ist es doch wol geboten, die andere Erklärung, nach welcher man in Kap. 12, 14

τρίτον τοῦτο so, wie die Wortstellung anzeigt, mit ἑτοίμως ἔχω verbindet, sorgfältig zu prüfen. Paulus will, wie jeder weiß, der die Korintherbriefe gelesen hat, den Korinthern klar machen, daß, wenn er bei den schlimmen in Korinth obwaltenden Zuständen Briefe schreibe, statt, wie man mit Bestimmtheit erwarten sollte, selbst nach Korinth zu eilen, dies keineswegs in einer Scheu zu Korinth aufzutreten (vgl. Kap. 10, 10: αἱ μὲν ἐπιστολαί, φησίν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος) seinen Grund habe, daß noch viel weniger diejenigen Recht hätten, welche meinten, er werde gar nicht nach Korinth kommen (vgl. 1 Kor. 4, 18: ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυσιώθησάν τινες), sondern daß nur aus Schonung für die Gemeinde er sein Kommen nach Korinth verzögere (2 Kor. 1, 23: φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον), weil er gedroht hatte, bei seinem Wiederkommen die Schuldigen streng, wie sie es verdienten, zu bestrafen (Kap. 13, 2: ὅταν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι), und deshalb der Gemeinde hinlängliche Zeit lassen wollte, bis zu seiner Ankunft die Uebelstände (Kap. 12, 20—21) abzustellen. Um darzuthun, daß keineswegs er, sondern nur die Gemeinde an der Verspätung seines Kommens schuld sei, legt er ihr in 2 Kor. 1, 15—16 den Reiseplan vor, den er eben im Begriff gewesen war auszuführen, als er durch die Leute der Chloe (1 Kor. 1, 11) von den bösartigen Zuständen in Korinth Nachricht erhielt und in Folge hiervon aus dem angeführten Grunde, nämlich um die angedrohte Strenge nicht eintreten lassen zu müssen, sich zum Aufschub der Reise entschloß. Der Plan ist absichtlich in's Einzelne eingehend dargelegt, um zu beweisen, daß derselbe ganz reif, seine Ausführung ganz nahe bevorstehend war, und nur die korinthische Gemeinde an der Nichtausführung schuld war. Letzteres als unzweifelhaft festzustellen, war dem Apostel so wichtig, daß er in V. 23 sogar Gott zum Zeugen anruft, bloß aus Schonung für die Gemeinde noch nicht wieder nach Korinth gekommen zu sein. Für den hohen Werth, den Paulus auf die fertig vorbereitete, aber dann ohne sein Verschulden unterbliebene Reise nach Korinth legt, hat uns auch Lukas in Apg. 19, 21—22 ein Zeugnis aufbehalten. Dort wird nämlich

ganz ohne Zusammenhang mit der übrigen Erzählung gesagt, Paulus habe den Entschluß gefaßt, nach Macedonien und Achaja (später auch nach Jerusalem und von da nach Rom) zu reisen, habe aber dann bloß Timotheus und Erast nach Macedonien gesandt und sei noch eine Zeit lang in Asien geblieben. Diese dem mit der Sachlage nicht Vertrauten als ganz unmotivirt sich darstellende Notiz findet in den korinthischen Erlebnissen des Paulus ihre Erklärung. Er hatte bald nach dem Aufgeben seines Reiseplans, zu Ostern 58, den ersten Korintherbrief zu Ephesus geschrieben (1 Kor. 5, 8), sich bis Pfingsten (1 Kor. 16, 9) noch dort aufgehalten, war dann nach Troas (2 Kor. 2, 12—13) und von da bald weiter nach Macedonien gereist, wo er wieder mit Lukas, der im Frühjahr 53 zu Philippi geblieben war (vgl. das ἡμεῖς in Apg. 16, 16 mit ἐξῆλθον in Kap. 16, 40), zusammentraf und den zweiten Korintherbrief schrieb. Jedenfalls beredete er mit ihm das, wovon er beim Schreiben dieses Briefes ganz erfüllt war, und bewirkte, daß Lukas die beabsichtigte Reise, weil sie dem Paulus so wichtig war, in seinen Bericht aufnahm, trotzdem daß sie zur übrigen, die korinthischen Vorfälle ganz übergehenden Erzählung in gar keiner Beziehung stand.

Da auf diese, einem Besuche in Korinth geltende Reisebereitschaft Paulus einen so hohen Werth legt, ist es da zu verwundern, und ist es nicht vielmehr ganz in der Ordnung, wenn er dieselbe mit der zu Athen (Apg. 18, 1), auf welche ein wirkliches Kommen nach Korinth folgte, und mit der jetzigen, beim Schreiben des zweiten Korintherbriefes stattfindenden, auf welche das Kommen nach Korinth bestimmt folgen sollte und nachher auch wirklich folgte, auf gleiche Linie stellt? Da er die zuletzt genannte Reisebereitschaft (2 Kor. 12, 14) als die d r i t t e bezeichnet, so war die in 2 Kor. 1, 15—16 und auch in Apg. 19, 21 genannte, welche keine wirklich ausgeführte Reise nach Korinth im Gefolge hatte, die z w e i t e und die zu Athen (Apg. 18, 1) stattfindende die e r s t e. Die Nennung der Zahl d r e i (in Kap. 12, 14), welche die Zahl der wirklichen Reisen, wegen der einen unausgeführten Reise, um eine Einheit übertreffen mußte, war eigentlich den Korinthern gegenüber, die ebenso gut wie Paulus die Zahl seiner wirklichen Reisen

nach Korinth kannten, überflüssig, erhält aber dadurch ein starkes rhetorisches Gewicht, daß die gegen die Zahl der wirklichen Reisen um eine Einheit erhöhte Zahl die Leser an die zu Anfang des Briefes (Kap. 1, 15—16) mit großem Nachdruck erwähnte Bereitschaft zu derjenigen Reise erinnern mußte, welche dann aus Schonung für die Gemeinde unterblieb (Kap. 1, 23). Er wollte auf diese Reisebereitschaft jetzt deshalb wieder zurückkommen, weil er dem *φειδόμενος ὑμῶν* in Kap. 1, 23 noch das *οὐ φείσομαι* in Kap. 13, 2 entgegenzustellen hatte. Ehe er jedoch hierauf wirklich kommt, benutzt er die Nennung der dritten Reisebereitschaft, auf welche eine wirkliche Reise nach Korinth folgen sollte, um auch für die in bestimmter Aussicht stehende neue Anwesenheit in Korinth dasselbe festzustellen, was für die frühere galt (*οὐ κατενάρκησα ὑμῶν*, V. 13), nämlich, daß er auch jetzt die Gemeinde nicht belästigen würde (*οὐ καταναρκήσω*, V. 14). Nachdem er dann (V. 14—19) seine und seiner Gehülfen, namentlich des Titus, Uneigennützigkeit und Liebe hervorgehoben, wozu er sich durch die gehäßigen Beschuldigungen seiner Feinde gezwungen sah, knüpft er nach Nennung der in die Gemeinde eingedrungenen Unordnungen und Vergehungen (V. 19—21), um auf die Strafen zu kommen, welche sicher bevorständen, wenn nicht vor seiner Ankunft die Uebelstände beseitigt würden, wieder an das *τρίτον τοῦτο* in V. 14 an, indem er in Kap. 13, 1 sagt: *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*. Diese Worte müssen, weil die Zahl der wirklichen Reisen um eine Einheit geringer ist als die der Reisebereitschaften, und wir in Kap. 12, 14 *τρίτον* auf die letzteren bezogen haben, jetzt, bei Nennung der nämlichen Zahl, ebenfalls auf diese von uns bezogen werden, und sie erhalten nun einen völlig verschiedenen Sinn von dem, welchen wir nach der anderen Erklärung, die *τρίτον τοῦτο* mit *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* verbindet, erkannten, aber für ungehörig erklären mußten. Die jetzige Uebersetzung unterscheidet sich von jener nur durch die Betonung des Wortes „komme", nämlich: „jetzt zum dritten Mal komme ich zu euch". Hier bedeutet „jetzt zum dritten Mal" in der innigsten Beziehung zu den gleichlautenden Worten in Kap. 12, 14: „jetzt, wo es zum dritten Mal ist", nämlich „daß ich mich anschicke nach Korinth zu reisen", indem *τρίτον*

τοῦτο sehr leicht aus Kap. 12, 14 sich folgendermaßen ergänzt: *τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχων ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*. Das darauf folgende *ἔρχομαι* ist, wie gesagt, zu betonen. Also bedeutet: „jetzt zum dritten Mal komme ich zu euch" soviel wie: „jetzt, wo es das dritte Mal ist" (eigentlich: „dieses dritte Mal"), „komme ich wirklich", „es geht nicht wie beim zweiten Mal, wobei das Kommen unterblieb". So aufgefaßt haben die Worte eine sehr wichtige, den Zusammenhang aufklärende Bedeutung. Sie erklären nämlich, auf das sogleich Folgende (V. 2) Bezug nehmend, das noch in V. 1 genannte summarische Verfahren (vgl. Deut. 19, 15), indem sie besagen, daß nun wirklich der Zeitpunkt für die Ausführung der mit großem Nachdruck, ja sogar doppelt (*προείρηκα καὶ προλέγω τὸ δεύτερον*) angekündigten Drohung in V. 2: *οὐ φείσομαι* einzutreten im Begriff stehe, indem *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* jenen durch *ὅταν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν* bezeichneten Zeitpunkt als ganz nahe bevorstehend erscheinen läßt.

Die beiden Stellen 2 Kor. 12, 14 und 13, 1 sind demnach für unsere Frage, ob Paulus zweimal oder dreimal in Korinth gewesen sei, entscheidend. Sie besagen dem, der den Gedankengang des ganzen Briefes gehörig verfolgt, namentlich nicht vergißt, daß Paulus gleich zu Anfang (Kap. 1, 15—16) großen Werth auf die fertig vorbereitete, aber dann aus Schonung für die Gemeinde (Kap. 1, 23) nicht ausgeführte Reise nach Korinth legt und in Folge davon die Reisebereitschaft für dieselbe ebenso hoch anschlägt wie die für die beiden wirklich gemachten korinthischen Reisen, daß die jetzige, beim Schreiben des Briefes stattfindende Reisebereitschaft die dritte war, folglich, da die Ziffer derselben um eine Einheit höher ist als die Zahl der wirklich nach Korinth gemachten Reisen, von denen die jetzt auszuführende die letzte war, Paulus nicht dreimal, sondern nur zweimal in Korinth gewesen ist.

2.

Ueber Luthers Geburtsjahr.

Ein neuer Beitrag

von

D. J. Köstlin.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift, Heft 1, S. 8 ff., habe ich Zweifel angeregt, ob Luther wirklich, wie man längst allgemein annimmt, im Jahr 1483 und nicht vielmehr erst 1484 geboren sei. Unter den Zeugnissen für's Jahr 1484 führte ich zwei alte Schriftstücke an, nach welchen Luther selbst in diesem Jahr geboren zu sein erklärte: das eine (s. a. a. O., S. 10) ist in Ericeus Sylvula, das andere (S. 11) in der Erlanger Ausgabe von Luthers Werken, Bd. 65, S. 257, abgedruckt. Diesen hat neuerdings Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1871, S. 434 ff., ein drittes beigefügt. Es fand sich auf einem Blatt, das ursprünglich vorn in einem, jetzt der Karlsruher Bibliothek zugehörigen Band von Luthers Werken aus dem Jahre 1545 stand. Nach Holtzmanns Annahme ist es von Luthers eigener Hand geschrieben. Auf Grund dieser drei Zeugnisse Luthers gegenüber dem Einen, nicht mehr nachweisbaren, in dem früher zu Danzig befindlichen Psalter (a. a. O., S. 9) entscheidet er sich für die Angabe des Jahrs 1484 als die durchaus wahrscheinlichere.

Die Frage hat gewiß Interesse genug, um mit Bezug auf diesen neuen Beitrag nochmals erörtert zu werden, wenn dieser gleich die Entscheidung nicht so fördert, wie Holtzmann annimmt, vielmehr gerade vor einer Ueberschätzung seines Werthes sehr gewarnt werden muß. Die Bemerkungen, welche ich, unterstützt durch ein von Herrn Dr. Holtzmann mir gütigst mitgetheiltes Facsimile jener Handschrift, in dieser Sache zu machen habe, sind folgende:

1. Der Text des Schriftstücks, dessen Abdruck in Hilgenfelds Zeitschrift die hier in den Klammern notirten Fehler enthält, lautet so:

D. M. L.

Anno 1484 natus
1492 Madebugk (nicht burgk) in scholam missus
1501 ab Isenach Erfordiam (n. Eford.) missus
quatuor annis fui Isenach
1505 magister factus
principio anni
1505 monachus factus in fine anni
anno ætatis 22
1512 doctor anno ætatis 28
1518 absolvit me (n. nos) doctor Stupitius vicarius
ab obedientia ordinis et reliquit me (n. nos) Deo
1519 excommunicavit me (n. nos) papa Leo
ab ecclesia sua et sic secundo ab ordine absolutus
Wormatiam profectus anno 19
1521 excommunicavit (n. exterminavit) me (n. nos)
Cæsar Carolus extra (n. ex) imperii fines
1525 uxorem duxi anno ætatis 41.

Die Angaben zu den Jahren 1484 bis 1512 und ferner zu 1525 sind fast buchstäblich gleichlautend mit denen in der Erlanger Ausgabe, Bd. 65. Die Aussagen über Luthers „Excommunication" durch Kaiser und Papst stehen ganz ähnlich in den Colloquia ed. Bindseil, Vol. III, p. 190 und bei Ericeus a. a. O., wo auch, wie oben, der Satz über Staupitz vorangeht.

2. Das Schriftstück ist sicher nicht von Luthers Hand. Ich sehe hierbei ganz von den innern Gründen ab, daß Luther für seinen Eintritt in die Magdeburger Schule statt 1497 das Jahr 1492, welches hier ganz deutlich geschrieben steht, sollte angegeben haben und gar für die Reise nach Worms das Jahr 1519, während er doch zugleich das Jahr der Reichsacht 1521 richtig angegeben hätte.

Entscheidend ist, daß die Züge der Handschrift durchweg nicht denen Luthers entsprechen, wovon jede Vergleichung überzeugen wird.

3. Auch die beiden ähnlichen Stücke bei Ericeus und in der Erlanger Ausgabe sind nicht unmittelbarer Abdruck einer Handschrift Luthers. Das in der Erlanger Ausgabe bemerkt schließlich: „ita referebat cui credi par est"; der Schreiber hatte also von einem Anderen vernommen, daß Luther jene Jahresangaben gemacht habe. Bei Ericeus sagt zwar die Ueberschrift: „ex ipsiusmet αὐτογράφῳ"; aber gleich der erste Satz sagt: „Anno 1484 natus sum. — Certum est, inquit", führt also den von sich redenden Luther in dritter Person ein; und der letzte Satz lautet: „In die Donati dixit anno 40, Hodie sunt 22 anni ex quo Romae condemnatus sunt" (Druckfehler für sum). Alle drei Stücke gehören zu den zahlreichen sogenannten Colloquia Luthers, welche damals im Umlauf waren und mit vielen Varianten sich fortpflanzten (vgl. ähnlich in den Colloquia ed. Bindseil, Vol. III, p. 174 sq. 261. 190). Ist etwas Richtiges an dem „Autograph" bei Ericeus, so wird es nur etwa dies sein: Luther hat etwa einzelne Angaben einem Freunde aufgezeichnet und dazu hinsichtlich seines Geburtsjahres mündlich bemerkt: „Certum est"; der Freund hat sie Andern mitgetheilt mit dem Beifügen, daß er für sie ein Autograph Luthers habe, und hat daran noch weiteres, blos mündlich Gesagtes, wie jedenfalls jenes Wort vom dies Donati, angereiht. Das letztere bezieht sich darauf, daß Luther am Donatustag, d. h. 7. August 1518 die Citation nach Rom erhielt; es ist für uns wichtig, weil wir daraus schließen dürfen, daß auch jene Angabe über sein Geburtsjahr von Luther spätestens im Jahre 1540 gemacht worden ist. Dies ist auch das Jahr, bis zu welchem die Notizen in der Erlanger Ausgabe reichen („1540 sum 56").

Die Vergleichung des neu veröffentlichten Stückes mit dem der Erlanger Ausgabe läßt nun auch leicht ersehen, woher jenes den Fehler bei der Reise nach Worms hat. In dem Text der Erlanger Ausgabe heißt es: Wormatiam profectus 19 fuerunt anni cum ab Isenach abiissem; aus der Berechnung Luthers, daß er 19 Jahre (es waren wol 19½) nach seinem Abgang aus Eisenach die Wormser Reise gemacht, ist die Angabe geworden, daß er sie im Jahre 19 gemacht habe.

Die drei Schriftstücke nun sind nicht drei verschiedene Zeugnisse,

sondern, wie ihre Uebereinstimmung in Inhalt und Ausdruck zeigt, nur drei verschiedene Recensionen, resp. Erweiterungen Einer ursprünglichen Aussage Luthers. Den ältesten Text enthält wol die Erlanger Ausgabe. In dem neu veröffentlichten Stück und in dem bei Ericeus sind damit Elemente combinirt, welche in den Colloquia ed. Bindseil, Vol. III, p. 190 in anderem Zusammenhang sich erhalten haben.

Daß übrigens Luther wirklich jene Aeußerung über sein Geburtsjahr gethan, haben wir nicht zu bezweifeln, und zwar that er sie wol im Jahre 1540.

4. Mit Luthers eignen Angaben über sein Geburtsjahr steht's nun so:

Für's Jahr 1484 wird er sich wirklich in der Aussage, welche jenen Schriftstücken zu Grunde liegt, erklärt haben, und zwar so im Jahre 1540. Sonst haben wir nirgends eine directe Aussage Luthers zu Gunsten dieses Jahres. Dagegen müssen wir aus Melanchthons Verhalten bei dieser Frage (vgl. meine Abhandlung a. a. O., S. 11) schließen, daß er von Luther überhaupt keine sichere Entscheidung über das fragliche Jahr erhalten konnte. Endlich hatte Luther in seinem, später nach Danzig gekommenen hebräischen Psalter eigenhändig, wie Sachverständige bezeugen, vielmehr das Jahr 1483 genannt. — Indirect jedoch scheint mir jetzt allerdings auch jener Brief Luthers an seinen Vater vom 21. November 1521, dessen Ergebnis mir früher (a. a. O., S. 12) noch unsicher schien, bestimmt auf 1484 als sein Geburtsjahr zu führen. Luther sagt hier, er sei Mönch geworden „secundum et vicesimum annum ingressus“. Ich halte es nicht mehr für möglich, diese so bestimmt lautende Angabe auf seinen im Sommer 1505 erfolgten Uebergang in's Kloster zu beziehen, da er ja in ein neues Lebensjahr am 10. November eintrat. Er muß vielmehr nicht sehr lange nach dem 10. November „Mönch geworden sein“; er wird es wirklich geworden sein „in fine anni“ 1505, welche Worte in allen unseren drei Schriftstücken stehen (daß sie auch in der Erlanger Ausgabe sich finden, habe ich a. a. O., S. 45 in Folge eines ärgerlichen Versehens verneint), und welcher Angabe auch Mathesius gefolgt ist. Die Beweise dafür, daß jener Ueber-

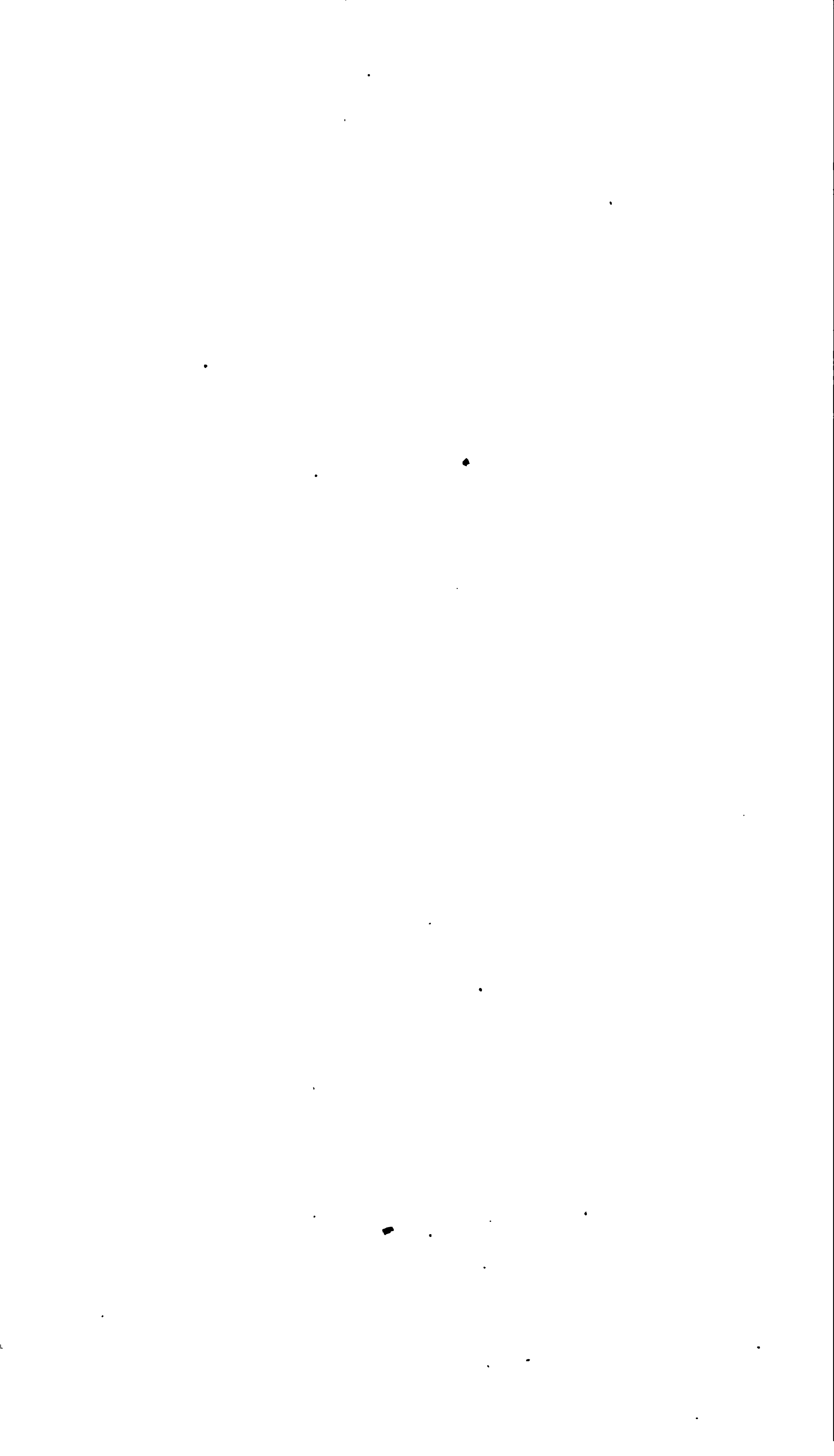
gang dennoch schon im Sommer geschah (a. a. O. S. 44 ff.), können zwar hierdurch nicht erschüttert werden; beides ist aber, wie ich schon früher vermuthete, dahin zu vereinigen, daß Luther im Sommer 1505 in's Kloster gieng, daß er zu Ende des Jahres (unter Verkürzung des Noviziats) sein Mönchsgelübde ablegte und daß er eben auf den letzteren Moment in jener an seinen Vater gerichteten Zuschrift seines Buchs über die Gelübde und desgleichen in den Angaben unserer drei Schriftstücke sich bezogen hat. Demnach stand also Luther gegen Ende des Jahres 1505 im Anfang seines 22. Lebensjahres, war somit nicht 1483, sondern 1484 geboren. Nach diesem Ergebnis des Briefs vom Jahre 1521 möchte ich auch meine früher erhobenen Bedenken (a. a. O., S. 12) gegen die Möglichkeit, die Zeitangaben des Briefs vom 14. Januar 1520 (bei de Wette I, 390) mit dem Geburtsjahr 1484 zu vereinigen, jetzt nicht mehr festhalten.

Wol aber wiederholt sich immer die Frage: wie konnte Luther doch daneben wieder schwanken? und wie konnte nach der Angabe seines Bruders Jakob die „Familie" vielmehr das Jahr 1483 für das richtige halten?

Hüten wir uns, in einer Untersuchung, bei der Versehen so leicht sind, rasch zu entscheiden; hoffen wir, daß dieselbe, jetzt neu angeregt, erst noch zu weiteren Ermittelungen führen werde [1]).

[1]) Herr Dr. Holtzmann, welchem ich die vorstehenden Bemerkungen als Erwiederung auf seine Veröffentlichung in Hilgenfelds Zeitschrift vorgelegt habe, hat sich gegen mich freundlichst dahin geäußert, daß er meine Lesung und Würdigung der Schriftzüge auf dem Karlsruher Blatte richtig finde und ebenso wenig an der Richtigkeit meiner Darlegung bezüglich des Verhältnisses der drei Schriftstücke zu Luthers ursprünglicher Aussage zweifle, auch mich ermächtigt, von dieser seiner Aeußerung hier Gebrauch zu machen.

Als immerhin interessante, obwol nichts entscheidende Notizen füge ich hier noch folgende bei. Kanzler Brück (Förstemann, Neues Urkundenbuch, S. 38) antwortete während des Wormser Reichstags auf die Frage, wie alt Luther sei: „agere fortassis annum XXXVIII". Der bekannte Keßler aus St. Gallen (J. Keßlers Sabbater, herausg. v. Götzinger [St. Gallen 1866], S. 123) meinte, bei seiner Begegnung mit Luther im Frühjahr 1522 sei dieser „seines Alters 41 Jahr" gewesen.



Recensionen.

1.

Ueber wichtigere Fragen der Religion. Reden an die Gebildeteren unter dem Volke von **J. P. Romang.** Heidelberg, C. Winter, 1870. 8°.

Im vorstehend bezeichneten Werke bietet uns der auf dem Gebiete der Religionsphilosophie und Ethik bereits seit geraumer Zeit mit Erfolg literarisch thätige Verfasser eine (im guten Sinne des Worts) populäre Verständigung über die wichtigsten Gegenstände der christlichen Glaubenslehre, welchen die Gebildeteren unserer Zeit häufig, wenn auch nicht mit entschiedenem Leugnen und Verwerfen, so doch mit mehr oder weniger Zweifeln und Bedenken begegnen. Nicht an die gebildeten Verächter der Religion sind diese Reden gerichtet, wie es einst jene Schleiermacher'schen waren, die in formeller Hinsicht dem Verfasser als Vorbild vorgeschwebt zu haben scheinen, sondern an solche Gebildetere, welche, ohne gläubig in der Weise der Väter zu sein, doch von der Religion hoch und respectvoll denken, aber durch die Einwirkungen moderner Culturmomente von der positiven Kirchenlehre so weit abgekommen sind, daß sie sich keine recht bestimmte und feste religiöse Ueberzeugung bewahrt haben.

Romang geht in den vorliegenden Reden ziemlich systematisch zu Werke. Von dem Begriffe der Religion anhebend und in Anknüpfung an Schleiermacher'sche Gedanken ihn psychologisch begründend, geht er die verschiedenen Artikel des christlichen Glaubens durch, um sie an den Ansprüchen und Forderungen sowol des praktischen Lebensbedürfnisses, als der theoretisch-wissenschaftlichen Vernunft zu messen und damit auseinanderzusetzen. Er will dabei, dem Subjectivismus ausweichend, eine zweifache Grundlage der religiösen Ueberzeugung festgehalten haben: die allgemeine Bestimmtheit

des menschlichen Bewußtseins einerseits und den historischen Zusammenhang andererseits, in dessen Entwicklung wir stehen und inbegriffen sind. Von diesem Standpunkt aus versucht **Romang** nun mit den Waffen einer philosophischen Denkweise und unter Bezugnahme auf die eigentümlichen Anforderungen der gegenwärtigen Bildung den Inhalt der positiven christlichen Lehre zu entwickeln, um seinen Lesern damit eine begründete Ueberzeugung von deren Wahrheit zu verschaffen. Dieser apologetischen Grundrichtung der Reden geht eine entsprechende, jedoch nur hie und da bestimmt hervortretende Abwehr zur Seite, welche dem Plane des Werkes gemäß nicht sowol gegen die Ungläubigkeit des groben Materialismus — mit dieser ist in der That wenig anzufangen —, als gegen die Umdeutung und Verfälschung kirchlicher Lehrbestimmungen durch pantheistische Dogmatiker gerichtet sind.

Die Lehre von Gott macht wie billig den Anfang. Nachdem der Begriff Gottes als des Absoluten, d. h. des schrankenlosen, allbestimmend wirksamen Wesens festgesetzt ist, wird zur Entscheidung der großen Frage: ob die Welt und Gott als Eins zu denken seien oder nicht, also zur Entscheidung zwischen Pantheismus und Theismus, geschritten. Hierbei nun ist es dem Verfasser weniger gelungen, die speculativen Schwierigkeiten des Pantheismus aus dem diesem System zu Grunde liegenden Hauptirrtum klar zu machen, als dessen allerdings mehr in die Augen springenden Mangel in ethischer und religiöser Hinsicht darzulegen. Man kann sich indessen bei der allgemeinen Tendenz der Reden dies allenfalls gefallen lassen, eher wenigstens, als die gänzliche Abwesenheit jedweder Besprechung der sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, deren Erörterung und Erklärung doch recht geeignet gewesen wäre, manchen der Bildungssphäre unserer Zeit naheliegenden Zweifeln über Gott zu begegnen und das gute Recht des Theismus in ein helleres Licht zu setzen. Der Begriff der Persönlichkeit oder Geistigkeit Gottes bahnt dem Verfasser sodann den Uebergang zur Durchbildung der biblischen Auffassung des göttlichen Wesens, deren Bestimmungen kurz durchgesprochen und ihrer höheren Vernunftgemäßheit nach aufgezeigt werden. Gewiß hat der Verfasser Recht, daß auch für die philosophische Wissenschaft die Nöthigung stattfinde, einen durch sich selbst seienden Grund der nicht aus sich selbst seienden Welt an-

zunehmen, und für die unergründliche Zweckmäßigkeit der Welt einen allweisen, diese setzenden und verwirklichenden Urheber, sowie als Grund der moralischen Weltordnung und des Sittengesetzes, einen ewig heiligen Gesetzgeber, Richter und Vergelter vorauszusetzen, wenn wir in sorgfältiger Beweisführung das höchste Wesen begrifflich festzustellen suchen. Und wenn man, so fährt er fort, bei der von der Kirche gelehrten Dreieinigkeit erstens an das ewige Sein und Wesen Gottes, inwiefern er als der allmächtige Schöpfer die absolute Ursache alles Endlichen ist, zweitens an das ebenso sehr Ewige, jedoch offenbarer in zeitlicher Erscheinung sich Erweisende seines Wesens und Wirkens, nach welchem er selbst auch der Erlöser aus der Sünde ist, und drittens an die Erweisung seines heiligen Geistes, durch welche der Mensch in die heilige Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt wird, denkt, so sollte, indem die Gottheit unter jedem dieser Gesichtspunkte besonders gefaßt wird, auch das nüchternst verständige Bewußtsein nicht daran Anstoß nehmen.

Länger, als bei der Dreieinigkeitslehre, welche in der oben angedeuteten Fassung dem Bewußtsein der Gebildeteren allerdings leichter zugänglich sein dürfte, als manche andere Dogmen, verweilt der Verfasser beim Offenbarungsbegriff. Hier führt er in kunstvoller Argumentation den Gedanken durch, daß bei der Bedingtheit und Beschränktheit der Einzelvernunft die Menschheit eine providentielle Förderung nöthig habe, als deren Wirkung eine höhere Lebenskraft sich in ihr bethätige. Solch ein reicheres Einströmen göttlicher Macht finde zunächst nun bei den außerordentlichen religiösen Persönlichkeiten statt, sei es in ihrer Personwerdung, sei es in ihrem Lebenslaufe, so daß sie, mit ihrem innern Lichte die Andern erleuchtend und anregend, Begründer neuer religiöser Entwicklungen werden. Der durch sie gestiftete Zusammenhang bringe dann die größere Religionsgemeinschaft zu Wege, innerhalb deren die der göttlichen Hülfe bedürftige Menschheit allein zu voller Befriedigung der wahren Gemüthsbedürfnisse, zu echter Tugend und reiner Sitte gelangen könne, während das auf sich selbst gestellte Bewußtsein der Einzelvernunft es höchstens zu theoretischem Fürwahrhalten bringe. Dies voranschickend tritt der Verfasser den Nachweis an, daß das für die tieferen Bedürfnisse des Gemüthes

wie des Verstandes in religiöser Hinsicht Befriedigendste nicht besser geboten werden könne, als im Sinne und meistens auch in den Ausdrücken des Alten und besonders des Neuen Testaments geschieht. „Wenn die innerliche Bezeugung Gottes im Bewußtsein“, so sagt er, „die eigentliche Offenbarung ist, so darf gewiß jedem, auf welcher Bildungsstufe er stehe, zugemuthet werden, göttliche Offenbarung anzuerkennen in der altisraelitischen und in der christlichen Religion — nämlich: außerordentliche, nicht nur auf der allgemein menschlichen Begabung und den überall vorhandenen Entwicklungsbedingungen beruhende Erkenntnis göttlicher Wahrheit und Erregung heiligen Lebens.“ Aber auch die Form dieser Offenbarung in der heiligen Schrift sei eine solche, in der die Menschen, unter denen diese wichtigste Entwicklung der ganzen Weltgeschichte vor sich gieng, den Inhalt der religiösen Wahrheit einzig fassen konnten. Dies durchzuführen, trifft der Verfasser die ebenso einfache als sachgemäße Unterscheidung zwischen dem, was im Christentum als Festes, Bleibendes und was darin als Bewegliches betrachtet werden muß. Jenes ist das Göttliche der Thatsache desselben, das Objective, dies das durch freie Forschung und Fortentwicklung vermittelte Menschliche in der Auffassung, das Subjective desselben. Im letzteren finde darum auch Wechsel und Irrtum statt, bis zur Verkehrtheit; aber das Erstere, als das zu Grunde liegende wahrhaftige Princip dieser geistigsten und geisteswichtigsten aller Religionen, habe immer gegen die Krankheit reagirt, das Fremdartige ausgestoßen und im ganzen das Ungöttliche immer wieder überwunden, in einer Weise, wie Aehnliches von keiner anderen weder religiösen noch politischen Institution gesagt werden könne.

„Von diesem Gesichtspunkte aus sind denn die biblischen Schriften“, fährt Romang fort, „unbestreitbar als echte und zuverläßige Urkunden der Religion in ihrer gesundesten und, was die christliche anbetrifft, in ihrer ursprünglichsten Gestalt zu betrachten. Wir müssen sie darum auch als inspirirt ansehen, insofern die Personen es waren, welche sie verfaßten. Hierauf allein kann die Autorität der Schrift beruhen als einer Urkunde religiöser Lehre und religiösen Lebens, wie diese beiden durch die Mittheilung göttlichen Geistes behufs der Stiftung der Kirche in die Welt getreten sind.“

Diesen Auseinandersetzungen des Verfassers, denen wir beinahe

überall zustimmen dürfen, folgt der weniger gelungene Abschnitt von den Wundern, allerdings einem Punkt, wo der Ausgleich zwischen der voraussetzungslos zu Werke gehenden Wissenschaft und der positiven Kirchenlehre am schwersten fällt. Romang hat sicherlich Recht, zu vermuthen, daß sein hier angestellter Versuch, den schroffen Gegensatz zwischen den Verteidigern einer ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit und denen, welche vom Standpunkt des Bibelglaubens aus das zeitweise Eingreifen einer unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit in den gewöhnlichen Lauf der Dinge annehmen, zu vermitteln, den Letzteren nicht genügen möge. Aber mit ähnlichem Recht wird sich behaupten lassen, daß der Verfasser im entgegengesetzten Lager ebenso wenig Beifall finden werde. Hier wird man es ihm verdenken, daß er die Möglichkeit einer Durchbrechung der Naturordnung durch das Wunder nicht leugnet, ja die Freiheit Gottes von der Naturnothwendigkeit (welches doch die von Gott selbst gesetzte Naturordnung und Naturgesetzlichkeit ist) ausdrücklich betont; wie man es ihm dort übel nehmen wird, daß er sich nicht zur unumwundenen Anerkennung derjenigen Wundertheorie, welche die Verfasser der biblischen Schriften zweifelsohne gemeint und angewandt haben, entschließen zu können scheint. So scheint uns denn in der That an dieser Stelle eine Lücke in der Apologetik des Verfassers zu sein, welche sich auch in der darauf folgenden, übrigens viel Schönes enthaltenden Rede vom Gebet insofern zeigt, als darin die subjective Wirkung des Gebetes (als eines Momentes sittlich-religiöser Charakterentwicklung) viel einleuchtender gemacht wird, als die objective Seite der Erhörung. Dagegen bringt in der sich nun anschließenden Besprechung des Gewissens, Sittengesetzes und der moralischen Weltordnung die eindringliche, von edler Wärme getragene und mit treffendem Ausdruck bekleidete Dialektik des Verfassers es zu besonders anerkennungswerthen Resultaten. Hierbei kann in der That die philosophische Auffassung des Christentums ihre größte Stärke entfalten: Christentum und Vernunft müssen einander in der bereitwilligsten Anerkennung der Sätze begegnen, daß das Sittengesetz in Gott seinen letzten Grund habe und ein noch unmittelbarerer und vollständigerer Ausdruck des höchsten göttlichen Willens, als das Naturgesetz sei, da die moralische Weltordnung noch weniger, als das

Naturgesetz als durch sich selbst bestehend denkbar ist, und diese allerhöchste Zwecksetzung mit noch größerer Evidenz als die Zweckmäßigkeit der Natur, eine Intelligenz und ein Wollen voraussetzt. Auf diesem gemeinsamen Fundament der christlichen wie jedweder gesunden philosophischen Weltanschauung wird überhaupt in der Regel die Anerkennung der „Gebildeten“ beruhen, welche sie der Kirchenlehre widmen.

Bei der Besprechung der ethischen Seite der Religion verfehlt Romang nicht, an Kants kategorischen Imperativ erinnernd, die ganze Schärfe und Hoheit des Moralgesetzes gegen die laxere Fassung der Pantheisten geltend zu machen, und geht dann mit der Lehre von der Sünde zur Betrachtung der christlichen Heilstheorie über. Trefflich weiß er das Falsche der unsittlichen Selbstbefriedigung, das Fehlerhafte des allzusehr gesteigerten Selbstgefühls, dagegen den Werth der christlichen Selbstbeurtheilung und die daraus fließende Nothwendigkeit darzuthun, eine Verkehrtheit, Unlauterkeit, kurz eine Schuld der Menschen, sowol des Einzelnen als des ganzen Geschlechts anzuerkennen. Er faßt dabei das Böse richtig als ein nicht blos Negatives, nicht blos als einen Mangel des Guten, sondern als ihm positiv Entgegengesetztes. Auch hinsichtlich der Erbsünde ist es dem Verfasser nicht schwer, nachzuweisen, daß die Bibelgläubigen im Grunde genommen damit nicht mehr anzunehmen verlangen, als alle denkenden Beobachter der physischen und psychischen Eigentümlichkeiten der Menschen ohnehin zugeben. Denn auch diese werden unzweifelhaft ein Angeborensein schlimmer Anlagen, Dispositionen zum Widersittlichen annehmen, wie denn Kant von einem radicalen Bösen beim Menschen gesprochen hat. Mit ungleich größeren Schwierigkeiten hat aber vor dem Bewußtsein der heutigen Gebildeten die christliche Lehre von der Sühne oder der dem Menschen vor Gott nöthigen Erlösung und Rechtfertigung zu kämpfen. Und doch ist dies das Eigentümlichste und Wichtigste der christlichen Religion. Romang hat mit Recht diesem Cardinalpunkte ganz besondere Sorgfalt zugewandt, und die darauf bezüglichen Reden gehören mit Einigem zu dem Besten des Werkes. Je bereitwilliger der Verfasser mit der Anerkennung ist, daß die gewöhnliche Darstellung der kirchlichen Lehre von der Erlösung bei der gegenwärtigen Denkentwicklung auch für nicht leichtfertige Geister

mehrfachen Anstoß gebe, desto emsiger hat er diese Bedenken aus dem Wege zu räumen gesucht, ohne dabei in die Seichtigkeit des älteren Rationalismus zu verfallen. Gestützt auf seine Auffassung von der Persönlichkeit des Heilandes als des Menschheitideales, erblickt Romang, wenn wir seine Auseinandersetzung in einen kurzen Ausdruck bringen dürfen, das Erlösende des Opfertodes Christi nicht sowol in der Vergießung des Blutes, als in der dadurch erfolgten Besiegelung seines ganzen Werkes, seiner Erscheinung, seines Lebens wie seiner Lehre überhaupt. Die Gesamtheit der Erscheinung Jesu Christi bringt also eigentlich das Heil und der Kreuzestod nur insofern, als er der reine und nothwendige Abschluß, das auf irdischem Wege unausbleibliche Resultat dieser Erscheinung ist, mit der das Göttliche bis zum Aeußersten des Erdenslebens durchgedrungen ist, um es wieder an sich zu ziehen und mit sich zu vereinigen. Nicht aber ist an ein nachsichtiges Wohlgefallen Gottes an Leiden und Blut dabei zu denken, wie der Verfasser gegen die rohe mittelalterliche Theorie sehr wahr bemerkt; aber es gehört zum sühnenden Opfer, daß das irdische Wesen des Geopferten der Vernichtung anheimgegeben werde — einem allgemeinen Gesetz zufolge, das auch durch die ganze übrige Geschichte der Menschheit hindurchgeht und deren Ringen und Kämpfe uns erst recht verständlich macht.

Die folgenden Reden handeln von der Aneignung der Erlösung durch Buße und Glauben, bei welchem letzteren Romang eine theoretische und eine praktische Seite unterscheidet und welchen er in letzter Instanz als eine auf freier Selbstbestimmung beruhende, eine ausgezeichnete Steigerung der innersten Geistesthätigkeit bewirkende Hingabe an Gott nennt; sodann von der Gerechtigkeit vor Gott in dem neuen durch Glauben und Liebe geschaffenen Leben. Die Rechtfertigung vor Gott will Romang mit Recht nicht als einen ein- für allemal abschließenden, den Menschen sofort in den Stand der Gerechtigkeit erhebenden Act betrachtet wissen; vielmehr glaubt er als das Wesentliche der paulinisch-christlichen Lehre darüber Folgendes angeben zu dürfen [1]: Der Mensch sei auch nach einer wirklichen Bekehrung noch nicht eigentlich gerecht, nicht nach

[1] Vgl. die Abhandlung des Verfassers: „Die Rechtfertigung durch den Glauben" in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1867, Hft. 1 u. 2.

seinem thatsächlichen Zustande, und demnach auch nicht vor dem allwissenden, diesen Zustand, wie er ist, erkennenden und beurtheilenden Gott. Bei einer wahren Bekehrung, einer wirklichen innersten Lebensentscheidung für das Gute dürfe er jedoch die Zuversicht haben, es dereinst zu werden, durch die Wirkung des Geistes, von welchem er sich schon berührt und ergriffen fühle. Daß man von Gott in Christo ergriffen zu sein sich bewußt sei, darauf komme es an für Leben und Sterben. Von der Liebe Gottes in Christo unserm Herrn könne uns nichts scheiden, als unser eigener Abfall von ihm.

Den Schlußstein der christlichen Dogmatik bildet die Lehre von der Unsterblichkeit und den letzten Dingen. In der Unsterblichkeitsfrage richtet sich der Verfasser besonders wieder gegen das in dieser Hinsicht negative Resultat der pantheistischen Speculation, berührt kurz die bekannten Versuche, die Unsterblichkeit aus Thatsachen des theoretischen Bewußtseins zu erweisen — mit Grund dabei die Einheit des innern Lebens als Zeugnis für den monadischen Charakter unserer Seele hervorhebend — und betrachtet sodann die Unsterblichkeit vom ethischen Standpunkt aus, der in der Ewigkeit Vergeltung und Ausgleichung des irdischen Thuns fordere. Er macht mit großem Gewicht auf die sittliche Bedenklichkeit des Leugnens der Unsterblichkeit aufmerksam, andererseits auf die höhere Vernunftgemäßheit, aus moralischen Gesichtspunkten an der Fortdauer nach dem Tode festzuhalten; jedoch so, daß, wenn er mit Kant die Unsterblichkeit als praktisches Postulat betrachtet wissen will, er doch auch die theoretischen Gründe dafür gelten läßt. In der letzten Rede von den Dingen nach dem Tode und dem ewigen Leben bleiben die Dogmen von der Auferstehung des Fleisches und der Ewigkeit der Höllenstrafen ohne recht eingehende Erörterung, welche sie doch den Zweifeln gegenüber zu verdienen scheinen; noch mehr vermissen wir aber die Besprechung desjenigen Begriffs, welcher den würdigsten Abschluß dieser Reden an die Gebildeten hätte ausmachen können, den vom Reiche Gottes. Vielleicht holt der Verfasser dies hochwichtige Thema in einer zweiten Auflage seiner Schrift einmal gründlich nach.

Der uns vorliegende Versuch Romangs, die religiösen Anschauungen der von den Resultaten moderner Wissenschaft ausgehenden Gebildeten unserer Tage in Einklang mit den Lehren und

Forderungen des Christentums zu bringen, kann als ein, wenn auch nicht in allen, so doch in sehr wesentlichen Stücken gelungener und förderſamer betrachtet werden. Vor allen Dingen muß man sich freuen, daß der Verfasser sich jener Art von Apologetik ferngehalten hat, welche die Glaubwürdigkeit des Christentums auf Kosten der Vernunft, gleichsam auf den Trümmern des gesunden Menschenverstandes zu begründen unternimmt und um ebendeßwillen gerade so gut zur Empfehlung des Islam oder des Buddhismus dienen kann, als der Religion des Geistes und der Wahrheit. Der Vernunft zu Gunsten des Glaubens den Krieg erklären, weil sie beschränkt ist und leicht in Irrtum verfällt (und als ob menschlicher Glaube unfehlbar wäre), kann nur dazu dienen, den Gegnern Waffen gegen diesen Glauben in die Hand zu geben. Dagegen ist das Streben, den unaufhaltsam vorwärts dringenden Strom der menschlichen Bildung in die Entwicklung der christlichen Kirche aufzunehmen und einzugliedern, Christentum und Wissenschaft in fruchtbare Wechselwirkung miteinander zu bringen, nie aufzugeben, sondern mit um so größerem Eifer zu verfolgen, je lebendiger die Thätigkeit auf allen den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens gerade heutzutage ist und je gewaltsamer die Anstrengungen derer hervortreten, welche Namens der allgemeinen Wohlfahrt bald die blinde Pöbelherrschaft des Socialismus, bald das noch schlimmere Regiment der jenseits der Berge Heimischen herzustellen suchen.

Romangs Reden werden denkenden Lesern eine willkommene Anregung und Förderung im Verfolgen jener unerläßlichen Aufgabe sein, den alten, aber in immer neuer Gestalt wieder auflebenden Gegensatz des Glaubens und Wissens zum Heil der Menschheit auszugleichen.

Bonn. C. Schaarschmidt.

den Sturm gemahnt, jetzt noch zwischen Rettung und Untergang zu wählen. Hierauf folgt im ersten Theil die Unterweisung über die Grundlehren des Christentums: Theologie, Anthropologie und Soteriologie, wie Herr Leimbach nicht unpassend abtheilt. Doch läuft schon die Gotteslehre, die streng im Sinne des modalistischen Monarchianismus gehalten ist, in Eschatologie aus. Was im Himmel vorgeht, heißt es V. 134 ff., wird Keinem gegeben zu wissen bis zum Ende der Welt; man halte sich daher an die Verheißungen der Zukunft. An dem Phönix gibt Gott ein Beispiel der Auferstehung des Leibes. Diese wird näher beschrieben, was den Uebergang zur Anthropologie bildet. In der Darstellung der letzteren verfährt der Dichter geschichtlich, indem er nach dem Alten Testament die Entstehung und Ausbreitung der Sünde und die Erwählung des Offenbarungsvolkes beschreibt. Letzteres versinkt in heidnisches Wesen und verfolgt die Propheten. Am Ende erscheint der Herr selbst, leidet — die Weißagung erfüllend — unter unserer Gestalt, wird aber trotz der auf ihn deutenden Prophetenworte von dem halsstarrigen Volke nicht anerkannt, weshalb dieses des Primats verlustig wird und in seine Stellung die Heiden einrücken. Die soteriologischen Lehren werden nun im zweiten Theil näher entwickelt, wobei der Verfasser die aus seiner Gotteslehre sich ergebende patripassianische Theorie ausführlich darlegt. Im Sohne ist der Vater erschienen; dadurch, daß er am Holze starb, wurde der alte Mörder überlistet, der den Menschen durch das Holz des Todes in den Tod gebracht hatte. V. 322 f.:

Mors in ligno fuit et ligno vita latebat,
Quo Deus pependit, Dominus vitae nostrae repertor.

Den Beweis hiefür führt Commodian aus dem Alten Testament, wie denn überhaupt seine Apologetik vorzugsweise auf dem Weißagungsbeweise beruht. Das Material für diesen scheint er, wie Herr Leimbach mit Recht annimmt, besonders aus Tertullian geschöpft zu haben. Doch hatte sich damals, wie auch die Vergleichung von Cyprians Testim. adv. Jud. zeigt, bereits eine ziemlich feste Tradition für den Weißagungsbeweis gebildet. Jene Hauptbelege für den Satz: „Deus ligno pependit“ in V. 272 f. aus Jer. 11, 19 (nach LXX): „venite, mittamus lignum in pane“ und in V. 290 aus dem apokryphischen Zusatz

zu Ps. 95 (96), 10: „Dominus regnavit a ligno", hat schon Justin M. (Dial. c. Tryph. C. 72 sq.) verwerthet; Commodian hat sie wol zunächst aus Tertullian (edv. Marc. III, 19) geschöpft. Auch in der Benützung von Weish. 2, 10 ff. (in V. 270 und besonders 478 ff.), die von jetzt an stehend wird, hat Commodian den Tertullian (a. a. O. Kap. 22) zum Vorgänger. Die Stelle Baruch 3, 38, auf welche nach Hippolyts Angabe die Noëtianer sich beriefen, wird von Commodian V. 367 f. als Wort des Jeremia patripassianisch gedeutet; bei Tertullian wird sie noch nicht als messianische Weißagung angeführt (wenn man nicht in adv. Prax. C. 16 eine Anspielung darauf finden will), wol aber Cyprian testim. II, 6. — Der aus den Weißagungen geführte Beweis soll nach Commodians Meinung (V. 573 ff.) den ungebildeten Heiden genügen, den gebildeten aber Anlaß geben, selbst in der Schrift zu forschen. Doch, klagt er, die letzteren lesen nur Virgil, Cicero und Terenz, obgleich diese weltlichen Studien nichts im Tode nützen. Man verzehrt sich im irdischen Genusse; Gott folgen heißt Copria. Demungeachtet will er noch einen Versuch zur Ueberführung der Juden und Heiden machen. Der vierte Haupttheil gibt deswegen zuerst eine Ermahnung an die Juden, dann eine an die Heiden, worauf der fünfte an beide sich richtet. In der Ermahnung an die Juden (V. 611—668) werden die alttestamentlichen Gottesthaten und die Wunder des im Fleische verhüllten Herrn zusammengestellt, um, wie Herr Leimbach die Intention des Dichters richtig bestimmt, „mit dieser Zusammenstellung die Juden zu dem Schlusse der Identität des alttestamentlichen Bundesgottes und des neutestamentlichen Christus zu drängen". Da die Juden, nachdem sie den Herrn verworfen haben, doch in ihrem Wahne, das auserwählte Gottesvolk zu sein, fortwährend die Heiden zu bethören suchen, so werden diese (V. 669 ff.) gewarnt vor dem jüdischen Proselytentum, gegen das Commodian auch in den Instructionen (Akrost. 37) ein scharfes Wort gerichtet hat. (Wenn er den Wahn rügt, als ob die jüdischen Waschungen vor Gott reinigen, so hat er wol besonders die Proselytentaufe im Auge, beziehungsweise die Lustration, der sich die Proselyten vor der Theilnahme am Passamahl zu unterziehen hatten [1]).) Die

[1]) Beiläufig möge auch mit Rücksicht auf die zweifelhafte Deutung der

Heiden, welche Proselyten der Juden werden, können nur mit diesen untergehen; das gleiche Loos muß die Götzendiener treffen. Wer an den Gott, der für uns am Kreuze gehangen und den Tod überwunden hat, nicht glaubt, nachdem ihm die Möglichkeit zu glauben gegeben worden ist, hat keine Entschuldigung. Auf die nahende Entscheidung will nun der Dichter im fünften Haupttheil, dem interessantesten des Buches, den Blick sowol der Juden als der Heiden richten. — Die Endkatastrophe tritt ein mit dem Ablauf des sechsten Jahrhunderts, zu welcher Zeit die Auferstehung erfolgen wird (V. 783 f.). Vorangehen viele Zeichen; den Anfang wird die siebente Christenverfolgung bilden (V. 800 f.). Schon wird an die Thüre gepocht; die Gothen werden über den Strom hereinbrechen, mit ihnen der schreckliche König Apolion. Derselbe soll die Verfolgung der Heiligen zerstreuen (dissipet), indem er Rom erobert und viele Senatoren gefangen nimmt. Ueberhaupt erweisen diese Heiden den Christen Gutes, wogegen die bisherigen Verfolger der letzteren fünf Monate unterdrückt werden. Nun erhebt sich (V. 816 ff.) zur Befreiung des Senats und zum Schrecken jener der alte Nero aus den verborgenen Oertern, wo er aufbewahrt war, und wird bei seiner Erscheinung von Juden und Heiden als Gott verehrt. Noch eine halbe Jahrwoche zuvor wird in Judäa Elias als Prophet wirken und das Volk im Namen Christi versiegeln. Weil aber Viele ihm nicht glauben wollen, so verschließt er den Himmel durch sein Gebet. (Daß dem Elias ein zweiter Prophet zur Seite steht — s. Offb. 11, 3 — wird nicht ausdrücklich gesagt, aber durch das Folgende vorausgesetzt.) Die ausbrechende Hungersnoth und Seuche bewirken, daß die Juden erbittert den Senat um Hülfe angehen; dieser beschließt nun, die Feinde des Volks und der Götter wegzuräumen. Die Propheten werden nach Rom geschleppt und geopfert; bei ihrem Martyrium stürzt der zehnte Theil der Stadt ein; am vierten Tage werden sie erweckt und in die Luft entrückt. Aber die Christenverfolgung geht in weitester Ausdehnung fort, wobei Nero von zwei Cäsaren unterstützt wird. Die Zeit des Jammers, in der die Christen keinen Tag Ruhe,

---

tricesima sabbata in Horat. sat. I, 9. 69 auf den Zusammenhang aufmerksam gemacht werden, in welchem V. 687 f. das tricesima quaerit mit dem azyma sequitur erscheint.

keinen Gottesdienst haben, dauert 3½ Jahre. Nun erhebt sich von Osten her ein anderer König, auf den schon V. 830 hingedeutet worden war und der nachher V. 926 im Unterschied von dem heidnischen Antichrist Nero als der jüdische bezeichnet wird. Er zieht an der Spitze der Perser, Meder, Chaldäer und Babylonier durch den ausgetrockneten Euphrat, unterwirft Sidon und Tyrus, verbreitet Pest, Krieg und Hunger um sich. Das Ziel des Heerzuges, dem sich noch andere Völker angeschlossen haben und der das Meer mit Schiffen erfüllt, ist Rom (V. 886 f.). In der unmittelbaren Nähe der Stadt kommt es zum Kampf mit den drei heranziehenden Cäsaren (Nero und den beiden anderen); diese werden erschlagen, ihre Heere müssen den Sieger anbeten, kehren wahnwitzig geworden nach Rom zurück, plündern die Stadt und übergeben sie den Flammen, so daß keine Spur mehr von ihr vorhanden ist. Der Sieger zieht nun nach Judäa, um die Juden zu berücken, die aber bald enttäuscht um Hülfe gegen ihn zu Gott rufen. Da führt der allmächtige Gott, um Alles zu vollenden, die jenseits Persiens bis dahin aufbewahrten 9½ Stämme zurück. (In den Instructiones bezieht sich hierauf Akrost. 42: „De populo absconso sancto omnipotentis Christi Dei vivi".) Unter Wundern geleitet werfen sie alles vor sich nieder und besiegen mit Hülfe der Engel jenen Antichrist. Die heilige Stadt wird eingenommen; sie bitten Gott, daß an ihrer Freude auch diejenigen Theil nehmen, denen er die erste Auferstehung verheißen hat. Zugleich bricht der jüngste Tag an unter furchtbaren Ereignissen, unter denen Rettung nur für die ist, die Christi Zeichen tragen. — Von dem Schlusse des Buchs (V. 1020 an) gibt Pitra in dem Abdruck im 1. Bande nur einige Fragmente; erst im 4. Bande des Spicilegium, p. 222—224, findet sich als Ergebnis einer neuen Untersuchung der Handschrift ein vollständigerer Abdruck der letzten 40 Verse.

Mit den eschatologischen Vorstellungen des Carmen stimmen die Instructiones (Akrost. 41—45 [1])) im Wesentlichen überein, mit

[1]) In der Oehler'schen Ausgabe, Bd. I, S. 41. 42; Bd. II, S. 1—3. Diese Abtheilung der Instructiones wird von Ebert und Leimbach mit Recht verworfen. Das zweite Buch beginnt erst mit Akrost. 46: „Catechumenis".

Ausnahme eines Punktes, daß nämlich in den letzteren nur ein Antichrist auftritt (Nero, Latinus; s. Akrost. 41), der nach Einäscherung Babylons (d. h. Roms) nach Jerusalem zieht und sich dort als Christus darstellt, wogegen das Carmen, wie aus Obigem erhellt, einen zweiten, jüdischen Antichrist aufstellt, der vom Euphrat her gegen Rom und von dort nach Judäa zieht. Die Instructiones enthalten eben die noch weniger entwickelte Lehre; wie auch andere Indicien darauf hinweisen, daß wenigstens das erste Buch derselben früher als das Carmen verfaßt ist, nämlich (s. Ebert, S. 417; Leimbach, S. 25, 6) gegen das Ende der Dreißigerjahre des 3. Jahrhunderts nach der maximinischen Verfolgung; wogegen das Carmen kurz vor dem Regierungsantritt des Decius entstanden sein muß. Dagegen ist Herr Leimbach (S. 27) geneigt, die Abfassung des zweiten Buchs der Instructiones später anzusetzen. Wenn in diesem (im letzten Akrostichon) zwar auch vom Ende der Welt geredet, das tausendjährige Reich und der Antichrist erwähnt wird, aber keine zwei Antichriste und keine Namen genannt sind, so weise dies auf eine Ernüchterung hin, die bei Commodian nach der siebenten Christenverfolgung, welche eben das Ende der Welt nicht brachte, eingetreten sein werde. Aber das zweite Buch hat eben vermöge seines ethischen Inhalts keine besondere Veranlassung zu ausführlicherer Darlegung des Eschatogischen. Wenn noch am Schlusse die letzten Dinge erwähnt werden, so verfolgt der Verfasser hiebei keinen besonderen Lehrzweck mehr, sondern will eben durch Hinweisung auf die nahende Vergeltung das Gewissen seiner Leser schärfen. Dagegen würde für die Zeit nach der decianischen Verfolgung allerdings Akrost. 66 (nach Oehlers Ausgabe, Bd. II, S. 24) „de pace subdola" sprechen, wenn dort auf das novatianische Schisma angespielt ist. Uebrigens sind die historischen Beziehungen des zweiten Buchs noch nicht genügend beleuchtet.

Commodian legt sich selbst nirgends Weißagungsgabe bei. „Non sum ego vates", sagt er Carmen, V. 61 f., „sed pando praedicta vatum." Vgl. Instructiones Akrost. 41, 3 f.: „propheta de illo (vom Antichrist) praedixit; nihil ego composite dixi". (Statt des folgenden sinnlosen „sed neglegendo" dürfte wol nach Akrost. 1, 6 gelesen werden „de lege legendo". Bei Commodian bezeichnet lex die ganze heilige Schrift; die Erfüllung

der Weißagungen heißt daher „compleri legis narrata“, Akrost. 42, 21; vgl. 28 u. a.) Neben dem aus der Bibel, besonders den bekannten Abschnitten des B. Daniel und der Apokalypse Geschöpften hat er noch verschiedenartige apokalyptische Stoffe verarbeitet; vorzugsweise aber scheint er seine Aufschlüsse über die Zukunft aus den Sibyllinen geholt zu haben. Das in Betreff der 9½ Stämme Gesagte geht neben 4 Esr. 12, 34 auf Sibyll. II, V. 170 ff. zurück. Für die Detailausführung der Sache verweist Ebert (S. 401, Anm. 69) auf den Midrasch Othoth ha — Maschiach. So viel dichterische Begabung zeigt übrigens Commodian immerhin, daß man manches zur Ausmalung Gehörige auf Rechnung seiner eigenen Phantasie setzen darf. Auch für seine Lehre vom doppelten Antichrist findet sich die Grundlage in den Sibyllinen, nämlich in dem, was einerseits B. II, V. 167 ff. vom Auftreten Beliars, andererseits B. IV, V. 137 ff.; B. V, V. 361 ff. u. a. von der Wiederkehr Nero's verkündigt wird. Er selbst bezeichnet V. 929 seine Quelle als eine geheime. Es ist interessant, wie die zweierlei Elemente, die in der Vorstellung vom Antichrist sich vermischt hatten, das alttestamentlich-jüdische und das der Nerosage, bei Commodian wieder geschieden sind.

Was endlich die Herkunft und den Aufenthaltsort Commodians betrifft, so haben Ebert und Leimbach mit Recht die figürliche Deutung des Gazaeus (im letzten Akrostichon der Instructiones) verworfen und den Ausdruck auf Gaza bezogen. Im Gegensatz gegen die bisherige Annahme, die Commodian zu einem Nordafrikaner machte (wofür allerdings Akrost. 41, 9 nichts beweist — s. bei Leimbach Anm. 20), erklären sie ihn für einen Palästinenser. Hierauf weise die besondere Berücksichtigung des Sonnencultus in Akrost. 13 u. 8 [1]), hierauf ferner die außerordentliche Rücksichtnahme auf die Juden und den Proselytismus u. s. w. Herr Leimbach bemerkt noch: „Nur der Bewohner des Vaterlandes der Juden, in welchem auch noch verhältnismäßig viele Juden

---

[1]) Referent möchte auch Akrost. 5 beifügen, wo von Jupiter, als dem Cretagenes, gehandelt wird; denn eben als solcher wurde er in Gaza verehrt; s. Stark, Gaza und die philistäische Küste, S. 579 ff. Freilich fehlt jede Anspielung auf die eigentümlich gazäische Fassung Jupiters als Marnas.

wohnten, konnte seine Werke so abfassen, wie Commodian, dessen Schriften, und zwar der erste Theil der Akrosticha ebenso, als das Carmen, die jüdischen Leser in gleichem Procentsatz mit den heidnischen voraussetzt. Der Verfasser beider Bücher war kein Nordafrikaner, sondern Bischof zu Gaza. Ob er auch dort geboren, ist zweifelhaft; seine schriftstellerische Wirksamkeit hat er nirgends anders als dort entfaltet.“ Etwas auffallend ist es immerhin, daß Commodian, wenn er nicht blos aus Gaza stammte (worauf der Ausdruck Gazaeus doch zunächst zu beziehen sein wird), sondern auch die vorliegenden Schriften dort verfaßte, diese, die auf das Volk berechnet waren, in lateinischer Sprache geschrieben hat. Ob eine so weit gehende Bekanntschaft mit lateinischer Sprache in jener Zeit bei der palästinensischen Bevölkerung vorausgesetzt werden dürfe, mögen Kundigere entscheiden. — Referent schließt mit dem Wunsche, daß die werthvollen Arbeiten Eberts und Leimbachs die Theologen veranlassen mögen, sich mehr, als bisher geschehen ist, für Commodian zu interessiren. [1])

Tübingen. G. Fr. Oehler.

3.

Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt von Dr. **Herm. Hupfeld.** Zweite Auflage, herausgegeben von Dr. Ed. Riehm. Gotha, Friedr. Andr. Perthes. II. Band 1868. III. Band 1870. IV. Band 1871.

Im Jahrgang 1868, Heft 1 dieser Zeitschrift habe ich den ersten Band des Hupfeld'schen Psalmencommentars in der von mir bearbeiteten neuen Ausgabe zugleich mit dem Lebens- und Charakterbild des verewigten Verfassers angezeigt. Hierauf zurückweisend

1) Dem Wunsche des Verfassers der angezeigten Schrift, des Herrn Pfarrers und Reallehrers Carl Leimbach in Schmalkalden entsprechend, füge ich die Notiz bei, daß derselbe sich gerne bereit erklärt, denjenigen, die sich für den Gegenstand besonders interessiren, das Programm — so weit der Vorrath reicht — gratis zugehen zu lassen. E. Riehm.

möchte ich jetzt in wenig Worten darauf aufmerksam machen, daß nunmehr das Werk in der neuen Ausgabe vollendet vorliegt. Ueber die wissenschaftliche Bedeutung desselben bedarf es keines Wortes; auch über die allgemeinen Grundsätze, die mich bei der Bearbeitung leiteten, habe ich mich zur Genüge ausgesprochen. Aber einige speciellere Bemerkungen über das Verhältnis der zweiten Auflage zu der ersten möchten nicht ganz überflüßig sein.

Es standen mir für den zweiten Band beträchtlich weniger eigenhändige Notizen aus Hupfelds Nachlaß zu Gebot, als für den ersten, und nur noch ganz vereinzelte für die beiden letzten Bände. In diesen beschränken sich also die Abweichungen der zweiten Ausgabe von der ersten, so weit sie nicht bloß redactioneller Art sind, fast durchaus auf diejenigen Zusätze, welche durch eckige Klammern als allein auf meine Rechnung kommend gekennzeichnet sind. Die meisten derselben waren durch die unumgängliche Rücksichtnahme auf die seit Ausarbeitung der ersten Ausgabe erschienene Literatur, insbesondere auf die Commentare Delitzschs (so weit Hupfeld ihn schon verglichen hatte, wenigstens in der neuen Bearbeitung) und Hitzigs, die neue Ausgabe des Ewald'schen und Fr. Böttchers Neue exegetisch-kritische Aehrenlese, auch Kamphausens Bemerkungen in dem Bunsen'schen Bibelwerke und verschiedene Monographieen und Abhandlungen, erfordert. Doch sah ich mich da und dort auch ohne solche Nöthigung zu kleineren oder größeren Zusätzen veranlaßt. Ein Ueberblick über alle diese Zusätze wird etwa Folgendes ergeben:

Sehr häufig dienen dieselben nur zur Rechtfertigung der Auslegung Hupfelds gegenüber den abweichenden Ansichten der späteren Commentatoren oder den gegen jene erhobenen Einwendungen. Oder sie ergänzen dieselbe durch Erläuterung einzelner, von Hupfeld übersehener oder übergangener oder nicht ausreichend erörterter Punkte.

Dahin gehören unter anderm: in der allgemeinen Einleitung die Bemerkungen über den Stufenrhythmus (Bd. I, S. 32), über die Elohimpsalmen (Bd. I, S. 44), über die Aneinanderreihung und Zählung der Psalmen (Bd. I, S. 45), über die Abweichungen in den aufschriftlichen Angaben der LXX über die Verfasser (Bd. I, S. 47 f. Anm.), über den Psalmengesang (Bd. I, S. 52 f. Anm.); ferner Erläuterungen einzelner Ausdrücke und Angaben der Aufschriften, wie

in Pſ. 53 עלהחלה, Pſ. 30 שיר חנכת הבית, Pſ. 32 משכיל, Pſ. 38 להזכיר, Pſ. 42 über לבני־קרח, Pſ. 88 über Heman und Ethan, Pſ. 92 Lied auf den Sabbat-Tag, Pſ. 120—134 שיר המעלות; vollſtändigere Nachweiſungen des Gedankengangs, z. B. in Pſ. 10, 16 ff., Pſ. 22, 26 ff. (Bd. II, S. 75. 82), Pſ. 45, 15 f. u. a. und des Strophenbaus, z. B. in Pſ. 18 (Bd. I, S. 458); gen, welche Grammatiſches (Bd. I, S. 110 Anm.; Bd. II, Anm.; Pſ. 62, 4; 94, 11; 139, 16), Lexikaliſches S. 260; Bd. IV, S. 50), Bibliſch-Theologiſches (Bd. I, nm., S. 168.; Bd. II, S. 53 f.; Bd. III, S. 11 f. 271; S. 67. 332 f.) oder die Pſalmenkritik (Bd. I, S. 68; S. 381. 408 f. 434 u. a.) betreffen. Außerdem aber auch ie exegetiſche Zuſätze über Einzelnes, was erläuterungs- ſchien oder verſchiedene Auffaſſungen erfahren hat, wofür elsweiſe auf die Erklärung des Pſ. 119 verweiſe. — en glaubte ich über von Hupfeld unentſchieden gelaſſene ıen ein beſtimmteres Urtheil abgeben (z. B. 10, 5) hmal ſeine, in der Polemik leicht zu weit gehenden Be- n limitiren zu müſſen (z. B. Bd. I, S. 51. 146; S. 189 Anm., S. 226 u. a.), wie dies unter anderem auch da durch ausdrückliche Anerkennung der meſſianiſchen g einzelner Pſalmen (z. B. 22. 45 u. a.) in ihrer Berechtigung geſchehen iſt. In letzterer Beziehung bemerke ie nicht unbedeutende Modification des Urtheils über den hen Charakter des Pſ. 2 von Hupfeld ſelbſt herrührt, h mich dadurch berechtigt glaubte, die genau entſprechende ion in Bezug auf Pſ. 110 einfach in den Text aufzu- — In manchen Fällen enthalten meine Zuſätze auch cationen oder Fortbildungen der von Hupfeld n Erklärungen (z. B. 2, 11; 10, 9; 12, 9; 36, 2 f.; 111, 8 u. a.). —

auch die Zahl der Zuſätze, in welchen ich meine von abweichende Anſicht geltend zu machen veranlaßt war, ınbeträchtlich. In den die Pſalmenkritik betreffenden abe ich es zwar nur ausnahmsweiſe gethan, indem ich . 18 u. 24 die Gründe für die davidiſche Abkunft geltend i Pſ. 19 die urſprüngliche Einheit verteidigte, bei Pſ. 45

meine Ansicht über die geschichtliche Veranlassung des Liedes entwickelte, und sonst da und dort einzelne Notizen oder Winke einfügte. Auch zu Berichtigungen der grammatischen Ansichten Hupfelds fand ich wenig Anlaß. Die bedeutendste betrifft die Syntax der Vergleichungen (Bd. I, S. 445 f.); andere finden sich z. B. Bd. I, S. 403 Anm., S. 407 f.; Bd. II, S. 71, S. 422 Anm.; von den etwas zahlreicheren Fällen, in denen es sich bloß um die exegetische Anwendung grammatischer Regeln handelt, sehe ich dabei ab. Ebenso ist auch gegen Hupfelds lexikalische Erörterungen nur sehr selten Widerspruch eingelegt worden; er richtet sich z. B. Bd. I, S. 77, S. 93 Anm. gegen etymologische, Bd. I, S. 275; Bd. II, S. 427 Anm.; Bd. III, S. 220 gegen die Bedeutung oder den Sprachgebrauch betreffende Bemerkungen Hupfelds. Weitaus die meisten Fälle, in welchen die Ansicht des Herausgebers derjenigen des Verfassers gegenübergestellt wurde, betreffen aber das Detail der Auslegung selbst. Da und dort habe ich mich begnügt, meine Bedenken nur durch ein Fragezeichen anzudeuten. Aber nicht selten habe ich mich auch für eine jetzt von den meisten Exegeten angenommene Erklärung entschieden, die Hupfeld aus nach meinem Dafürhalten unzureichenden Gründen abgelehnt hatte (z. B. 1, 6; 10, 3. 15; 12, 6; 18, 13; 21, 9 ff.; 22, 2; 29, 2; 34, 8; 55, 9; 56, 4; 64, 8; 68, 11; 110, 4 על־דברתי; 119, 50. 56; 121, 6; 131, 2 u. a.); oder ich habe den Erklärungen Hitzigs (z. B. 10, 6; 22, 3; 37, 36; 50, 21; 55, 16; 91, 1. 9 u. a.) oder Delitzschs (z. B. Kap. 12, 5; 16, 3; 27, 14; 50, 23; 68, 10; 120, 4; 144, 12 u. a.) oder Böttchers (z. B. 42, 7; 45, 13), dann und wann auch einer schon von Hupfeld berücksichtigten Erklärung Olshausens, Ewalds, Hengstenbergs u. A. den Vorzug gegeben. Man wird in derartigen Fällen öfter neue Argumente für die gebilligte Erklärung geltend gemacht finden. Unter den Auslegungen, in denen ich meinen eigenen Weg einschlage oder eine von Andern vertretene Auffassung eigentümlich modificire, möchte ich der Beachtung und Prüfung besonders die folgender Stellen empfehlen: 14, 4; 17, 3. 14; 35, 13; 47, 4 ff.; 49, 15 58, 10; 68, 28. 29; 99, 6; 110, 4; 130, 4; 139, 6. 9. 18 Manchmal haben meine Abweichungen von Hupfelds Erklärungen

allerdings eine wesentliche Bedeutung für die Auffassung des Sinnes (z. B. 16, 10; 17, 15; 49, 16; 21, 9 ff.; 90, 4 u. a.) oder des Gedankenzusammenhangs (z. B. 38, 17 ff.; 39, 2 ff.; 47, 4 ff; 68, 12 ff. u. a.). Einmal (bei Ps. 82) mußte ich mich auch für eine andere Auffassung des ganzen Psalmes erklären. Ich habe es aber nie versäumt, auch da, wo ich meine abweichende Ansicht geltend machte, nicht nur Hupfelds Erklärungen, sondern auch deren Motivirung in wesentlicher Vollständigkeit mitzutheilen, und hoffe, daß man nirgends die gewissenhafte Pietät vermissen wird, die ich der Arbeit meines verewigten Lehrers schuldig war. Daß derselben in Inhalt und Form ihr eigentümliches Gepräge bewahrt worden ist, darf ich mit gutem Gewissen behaupten. Ob meine Zusätze und Berichtigungen die neue Ausgabe zu einer verbesserten gemacht haben, darüber werden Andere urtheilen.

Eine willkommene Zugabe der neuen Ausgabe sind aber jedenfalls, wie mich dünkt, die ausführlichen Register: ein grammatisches, das meist nach Gesenius geordnet ist, ein lexikalisches, ein Sach-Register (besonders über biblische Anschauungen, Begriffe, Bilder und Redensarten) und ein Verzeichnis der gelegentlich erläuterten alt- und neutestamentlichen Stellen. Da viele in Hupfelds Werk enthaltene Erörterungen eine über die nächste Aufgabe der Psalmenauslegung weit hinausreichende Bedeutung haben, ihre Anknüpfung an bestimmte Psalmenstellen aber vielfach eine zufällige ist, so werden diese Register sich Manchem dienlich erweisen, und die Verwerthung des reichen Inhalts dieses Psalmencommentars für die Exegese anderer alttestamentlicher Schriften, wie für Grammatik, Lexikographie und biblische Theologie wesentlich erleichtern.

E. Riehm.

Berichtigung. Der im vorigen Heft S. 755 in meiner Anzeige der Schrift Franz Eberhard Kübels dem Titel eingefügte Zusatz: „(jetzt Professor in Herborn)" beruht auf einer Verwechslung des Verfassers mit dessen Bruder, dem Herrn Lic. Robert Kübel, Verfasser der Schrift: „Das alttest. Gesetz und seine Urkunde, Stuttg. 1867".

E. Riehm.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

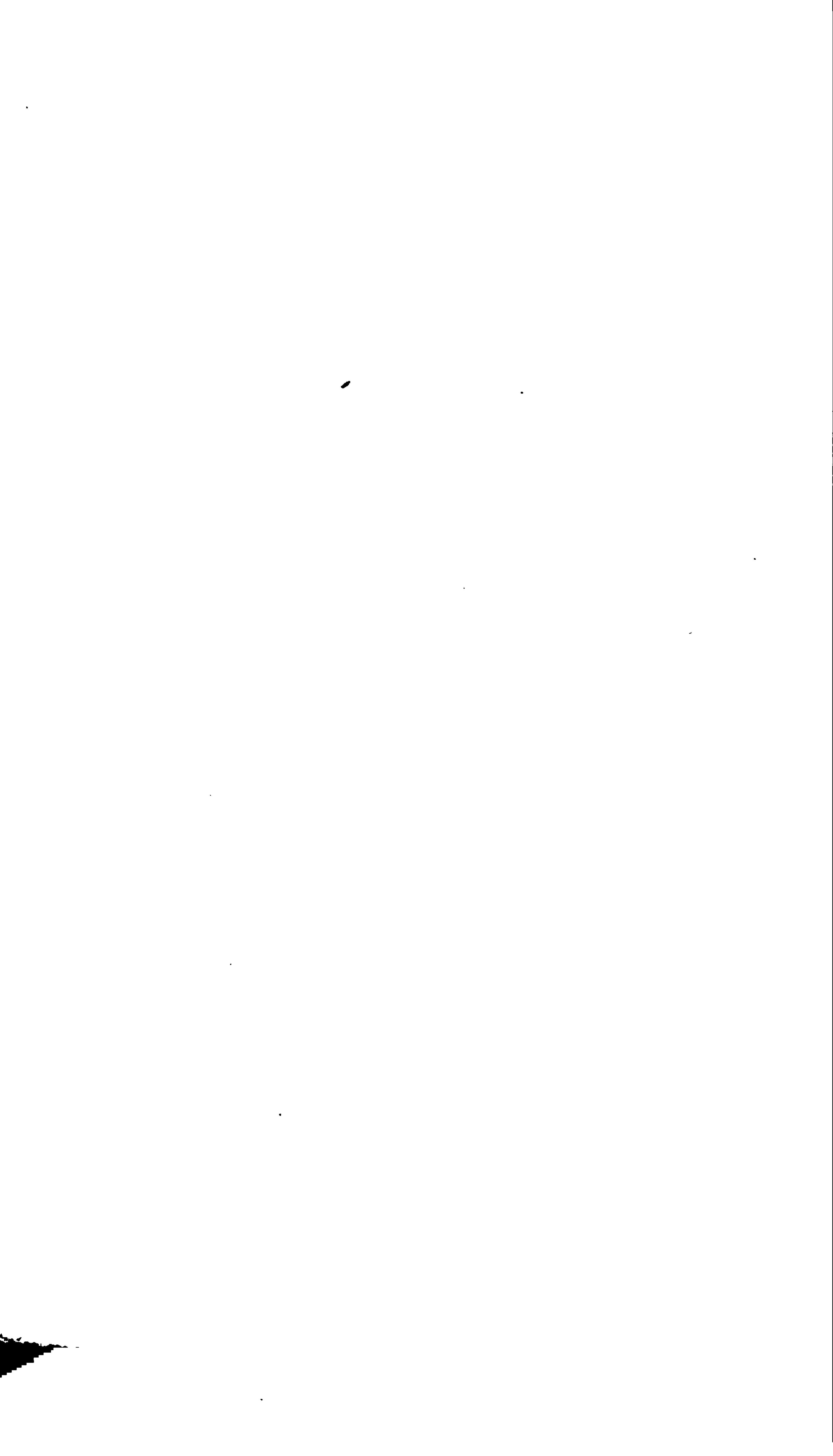
herausgegeben

von

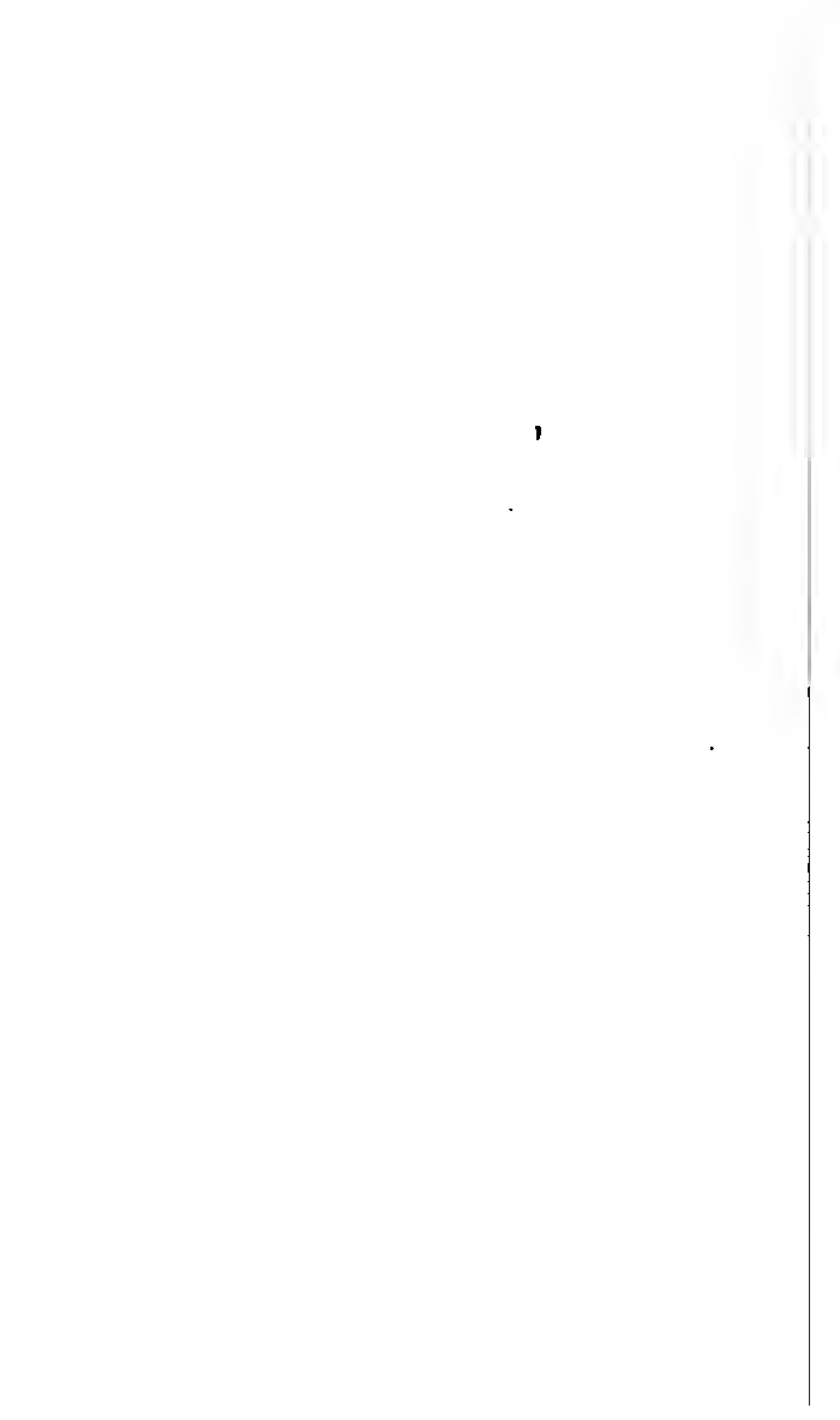
D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1872, zweites Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1872.



Abhandlungen.



1.

Das Verhältnis der Theologie Schleiermachers zu derjenigen Zinzendorfs.

Von

H. Plitt.

Als vor Kurzem die evangelische Kirche Deutschlands das hundertjährige Gedächtnis des Geburtstages Fr. Schleiermachers feiernd beging, ist unter den vielen verschiedenen Beziehungen dieses reichen Geistes, welche von den Einen oder den Anderen zum Gegenstande ihrer Betrachtung gemacht wurden, aus leicht begreiflichen Ursachen eine solche weniger beachtet worden, welche doch auch nicht übersehen zu werden verdient. Dies ist die innere Bedeutung von Schleiermachers Verhältnis zur Brüdergemeine für seine Theologie. Verweilen wir einmal bei diesem Gesichtspunkte etwas näher, nnd zwar mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis von Schleiermachers Theologie zu derjenigen Zinzendorfs, des Stifters der Brüdergemeine.

Daß Schleiermachers Jugendleben im Kreise der Brüdergemeine irgendwelche Bedeutung für seine spätere Entwickelung als Christ und auch als Theologe habe, ist allerdings oft gesagt worden und wird von niemand geleugnet werden. In diesem allgemeinen Sinne können wir nichts Neues beibringen. Andererseits aber können wir auch nicht die Behauptung wagen, daß Schleiermacher durch diese seine Erziehung in der Brüdergemeine in eine solche Berührung gerade mit der zinzendorfischen Theologie

getreten sei, durch welche die spätere Bildung seiner eigenen Theologie in directer Weise beeinflußt worden wäre. Um hierüber etwas Sicheres aussagen zu können, müßten wir genauere Data, als die vorhandenen, besitzen, über den Kreis desjenigen, was Schleiermacher eigentlich während jener Jahre, namentlich im barby'schen Seminar, an näherer Kenntniß gewonnen hat von den dem Brüdertum zu Grunde liegenden religiösen und theologischen Principien. Wir müßten wissen, ob er damals mit Zinzendorfs Schriften näher bekannt geworden ist, und mit welchen von ihnen. Es ist dies wol zu bezweifeln, denn die damalige Theologie jenes Seminars stand mehr auf dem Boden Spangenbergs und gleichzeitiger supernaturalistischer Theologen der lutherischen Kirche, und Schleiermacher spricht in seinen Briefen nicht von Zinzendorfs speciellen theologischen Ideen.

Allein wir haben hier noch ein anderes Moment zu beachten. Hat sich auch Schleiermacher mit Zinzendorfs Geist, wie es scheint, auf directem Wege nicht näher berührt, so kann gleichwol der allgemeine Einfluß, welchen die nun einmal zuletzt doch in zinzendorfischem Grunde wurzelnde christliche Eigentümlichkeit der Brüdergemeine auf den regen Geist des Jünglings hatte, mittelbar dahin gewirkt haben, daß seine Anschauungen, so tief sie in die Farbe seiner Individualität getaucht waren, dennoch auf Gesichtspunkte geführt wurden, die ihm von jener Seite her nahetraten. Der indirecte, meist unbewußte Einfluß bestimmt ausgeprägter geistiger Umgebungen ist namentlich im jugendlichen Alter erfahrungsgemäß oft ein viel größerer, als wir selbst uns gestehen. Dies kann selbst dann der Fall sein, wenn wir, wie dies bei Schleiermacher wenigstens gegen Ende seines Lebens in der Brüdergemeine geschah, uns in Opposition wider das Gegebene glauben setzen zu müssen. Auch wird Jeder, der Schleiermacher tiefer durchschaut, zugeben, daß er in Folge der so besonders auf geschlossene Harmonie gerichteten Grundanlage seines Geistes bei aller männlichen Selbständigkeit und originalen Spontaneität desselben gleichwol auch ein hohes Maß lebendiger und vielseitiger Receptivität, einen gewissen Zug weiblicher Empfänglichkeit für alles ihm Congeniale besessen habe. Und ein Element solcher Geistesverwandtschaft fand hier

statt. „Ich strecke“, schreibt Schleiermacher einmal, „alle meine Wurzeln und Blätter aus nach Liebe; ich muß sie unmittelbar berühren, und wenn ich sie nicht in vollen Zügen in mich schlürfen kann, bin ich gleich trocken und welk. Das ist meine innerste Natur, es gibt kein Mittel dagegen, und ich möchte auch keines.“ [1]) Liebe und Liebesgemeinschaft im Glauben ist aber die Signatur der Brüdergemeine, das Ziel ihres Strebens von Anfang an. Und wir haben einige Aeußerungen Schleiermachers, welche für seine Bezüge zu diesem gläubigen Liebesgeiste der Brüdergemeine unleugbar von Bedeutung sind. Als er 1802 seine Schwester in Gnadenfrey besuchte, schreibt er von dort: „Es gibt keinen Ort, der so, wie dieser, die lebendige Erinnerung an den ganzen Gang meines Geistes begünstigte, von dem ersten Erwachen des Besseren an bis auf den Punkt, wo ich jetzt stehe. Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt .... Hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skepticismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen, daß ich nach allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung.“ [2]) Diesen Comparativ können wir freilich nur in wissenschaftlich-formaler Beziehung gelten lassen, denn was den Inhalt seines damaligen, und selbst auch des späteren Bekenntnisses betrifft, so hatte er das Beste der Wahrheit, das, was im wahren und geschichtlichen Sinne den echten Herrnhuter macht, theils gar nicht, theils nicht recht in jenen Stürmen sich erhalten. Es ist wahr, was ein neuerer Bearbeiter [3]) des Gegenstandes sagt: „Die bestimmten Glaubenssätze, von denen er damals — als er Barby verließ — schied, sind nicht wieder die seinigen geworden.“ Aber die angeführte Stelle aus Schleiermachers Briefen zeigt uns aus seinen eigenen Worten, daß es ebenso wahr ist, wenn der vorher Genannte fortfährt: „aber in seiner späteren Geistes-

---

[1]) Aus Schleiermachers Leben, Bd. I, S. 4.

[2]) Ebendas., S. 302.

[3]) Gaß in Herzogs Encyklopädie, Art. „Schleiermacher“.

richtung sollte allerdings eine Aehnlichkeit mit dem Aufgegebenen wieder erscheinen." Wir haben der Zeugnisse noch mehr, daß dieser innere Zusammenhang seines Geistes und Gemüthes mit der Brüdergemeine und ihrer Weise der Religiosität ein fortgehender gewesen ist, und nicht etwa bloß jenes Gnadenfrey um der eigenen Jugendeindrücke und der geliebten Schwester willen ihm so theuer war. Was er in einem anderen Briefe vom Jahre 1805 [1]) über den von Halle aus gemachten Besuch in Barby und die Feier der Karwoche und des Osterfestes sagt, an welcher er dort theilnahm, ist ein lebendiger Beweis, wie diese Geistesverwandtschaft mit der Brüdergemeine im Innersten seines Herzens auch in einer Periode sich nicht unbezeugt lassen konnte, wo er sonst in seiner wissenschaftlichen und ästhetischen Thätigkeit sich auf sehr heterogenem Boden bewegte, ja auch in sittlich-praktischer Beziehung keineswegs jenen Glaubensprincipien treu blieb [2]). In einem Briefe vom Jahre 1817 von Ebersdorf aus [3]) wiederholt er jenes in Gnadenfrey abgelegte Zeugnis: „Der entscheidende Moment für die ganze Entwickelung meines Lebens steht vor mir, wenn ich in einer Brüdergemeinde bin." Es war dasselbe Jahr, das Jahr des Jubelgedächtnisses der Reformation, in welchem er bei dieser Gelegenheit öffentlichen Bericht gab über die von der gesamten Berliner Geistlichkeit und der theologischen Facultät der Universität vollzogene gemeinsame Feier des heiligen Abendmahles als Ausdruckes des Einsseins über dem Grunde des Evangeliums. Da fordert er zu gleichen Schritten auch die Gemeinden auf und fügt hinzu: daß wir hierin nichts Neues noch Unerhörtes anbieten und wünschen, darüber berufen wir uns auf das Beispiel der evangelischen Brüdergemeinde [4]).

In demselben Sinne innerer Geistesverwandtschaft hat Schleiermacher gegen Ende seines Lebens, im Jahre 1831,

---

[1]) a. a. O., Bd. II, S. 71.

[2]) In das Jahr 1801 fallen seine Briefe über Schlegels „Lucinde", und erst 1805 gab er definitiv sein Verhältnis zu Eleonore Grunow auf.

[3]) a. a. O., Bd. II, S. 326.

[4]) Vgl. Gelzer, Protestantische Monatsblätter 1865, Dec.

noch einmal das Pädagogium zu Niesky besucht und sich dort mit Anerkennung und Liebe über das Institut und dessen Weise, die Classiker zu behandeln ausgesprochen. Endlich im Jahre 1832, als Christlieb Reichel ihm den Tod Albertini's gemeldet hatte, schrieb er an ihn: „Es ist mir in den mancherlei Kämpfen und Misverständnissen, die ich auf meiner Bahn nicht vermeiden kann, jedesmal eine kräftige Ermunterung, wenn ich irgend eine Ahnung davon merke, daß wir Ein Ziel vor Augen haben und für dasselbe Werk arbeiten. So sind mir denn auch ihre Aeußerungen hierüber erquicklich gewesen, sie stimmen mit meinem klarsten Bewußtsein überein . . . . ich lerne, wenigstens für mich in der Stille, Eins sein mit Vielen, die sich sehr weit von mir entfernt glauben, und darin liegt auch eine eigene, das Leben erfrischende Kraft."

Das Mitgetheilte zeigt, daß wir die Frage nach dem allgemeinen Einfluß des Brüdergeistes auf Schleiermachers Entwickelung in demselben Maße bejahend werden beantworten müssen, als wir die andere, in Betreff der directen Berührung mit der zinzendorfischen Theologie verneinen zu müssen glauben. Er selbst sagt aus, daß jener Einfluß ein für sein ganzes Leben entscheidender gewesen sei. Er nennt es das mystische Element, was er von dorther habe. Und doch ist Schleiermacher ebenso wenig im specifischen Sinne Mystiker, als Zinzendorf dies war. Soviel Gegengewicht dies Element bei Zinzendorf in seinem praktischen Lebensverstande und der Energie seiner Thatkraft hatte, ebenso viel und noch mehr fand es bei Schleiermacher an seiner kritisch-dialektischen Geistesrichtung und seinem starken, ebenfalls auf gesunde, das Leben allseitig bauende That hingehenden Triebe. Beide Männer sind sehr verschieden geartet, aber beide haben gleichwol auch etwas Verwandtes. Der Geist der Brüdergemeine, welchem Schleiermacher so großen Einfluß auf sich zuschreibt, ist im letzten Grunde die Frucht des Zinzendorfischen Geistes und Lebens. Hätte Schleiermacher wirklich Gelegenheit gefunden, Zinzendorf näher kennen zu lernen, so würde er auch das, was ihn mit diesem Manne verband, nicht haben verleugnen können und wollen. Es würde dann vielleicht auch die Gestaltung seiner Theologie doch

in mancher Beziehung eine etwas andere, positivere, der Schrift und Erfahrung getreuere haben werden können.

Aber merkwürdig ist, daß auch so, wie sie vorliegt, eine gewisse unverkennbare Correspondenz zwischen ihr und der zinzendorfischen vorhanden ist. Hierin erst liegt der einleuchtende Beweis ab effectu, daß jene Aeußerungen Schleiermachers über den Einfluß des Brüdergeistes auf seine Christentumsauffassung wirklich Wahrheit enthalten. Es wird daher nicht ohne Interesse sein, dies Verhältnis zwischen der Theologie beider Männer etwas näher in's Auge zu fassen. Wir machen im Folgenden den Versuch, eine solche vergleichende Betrachtung zu vollziehen und das Verwandte in Beiden aufzusuchen.

Freilich dürfen und wollen wir auch die Verschiedenheit Beider in keiner Weise übersehen. Sie ist eine formale und eine materiale, und in beiderlei Hinsicht groß. Zinzendorf ist nicht wissenschaftlicher Theologe. Schleiermacher ist dies im eminenten Sinne. Zinzendorf ist unsystematisch, aphoristisch, praktisch bestimmt in Allem, was er lehrt. Schleiermacher ist eine durch und durch systematisch einheitliche, dialektisch feine und scharfe Natur, ein Denker von Profession. Dies ist das formale Moment. Noch bedeutender ist das materiale. Zinzendorf ist, abgesehen von seinen in's Schwärmerische übergehenden Verirrungen in den vierziger Jahren ein echt evangelischer, in Schrift und Erfahrung lebendig und fest gegründeter Theologe. Er will gar keine andere Lehre haben, als die der Apostel und Reformatoren, er will die von der evangelischen Kirche bekannte Lehre nur den Herzen der Menschen, und zwar vornehmlich den Armen und Geringen, lebendiger zum persönlichen Eigentum geben, als der Orthodoxismus gethan hatte, und auf einem anderen Wege, als der Pietismus es versuchte. Nur wie unwillkürlich und nebenbei sieht er sich dabei auch auf neue theologische Gesichtspunkte und kirchliche Strebeziele hingeführt. Schleiermacher will auch die durch den Rationalismus und trockenen Supernaturalismus der Zeit in Vergessenheit gebrachte lebendige, persönlich unmittelbare Religion den Herzen der Menschen wieder nahe bringen, aber vornehmlich den Gebildeten, und zwar anfangs die Religion überhaupt im weitesten

Sinne. Doch verleugnet er nicht, daß ihm das Christentum, so wie er es damals auffaßte, allerdings die einzig genugsame, wahre Religion ist. In der späteren Zeit tritt dies dann noch bestimmter und nachdrücklicher bei ihm hervor. Und zwar ist ihm das reine Christentum das evangelische, wie die Reformation es wieder an's Licht gebracht hat. Aber wie Zinzendorf wesentlich lutherisch ist, so ist Schleiermacher wesentlich reformirt, und wenn Zinzendorf einen Fortschritt in der evangelischen Lehrbildung nur aus dem tiefer verstandenen eigenen Lebensgrunde derselben, aus der Schrift und der Erfahrung der Gläubigen sucht, so ist für Schleiermacher das wissenschaftliche und Bildungsbewußtsein des Menschen des neunzehnten Jahrhunderts der entscheidende Factor, welchem seine dogmatische Arbeit vor Allem gerecht werden will. Er ist Protestant im Sinne unserer Zeit, d. h. Protestant nicht sowol unter dem Panier des sola scriptura gegen Romanismus und Rationalismus, wie die Alten es waren, sondern Protestant gerade auch gegen deren eigene Lehrsätze im Interesse der verständigen Begreifbarkeit. Um den christlich evangelischen Glauben seiner Zeitgenossenschaft auch wissenschaftlich wieder zueignen zu helfen, beginnt Schleiermacher sein Werk von vornherein von dem kritischen Standpunkte aus, daß zu sichten sei zwischen dem, was von den überlieferten Lehrformen noch haltbar sei und was als unhaltbar müsse preisgegeben werden. Und da ist nicht zu leugnen, daß er sehr viel Gutes, ja im gewissen Sinne das Beste, das, wofür die Apostel und Reformatoren lebten, litten und starben, als bloß subjective und zeitliche Auffassungsformen mit weggeworfen, theils stillschweigend beiseite gelegt, theils doch wesentlich umgedeutet hat. Es sagte seinem subjectiven christlichen Bewußtsein nicht zu, welches mit allen Fasern in dem Boden seiner Zeit und Bildungssphäre wurzelte. Man muß gestehen, daß er in keinem einzigen Punkte der lauteren Schriftlehre und dem Erfahrungsbewußtsein des gesunden Glaubens wirklich treu bleibt und vollständig gerecht wird. Dies kann auch gar nicht anders sein, weil Schleiermacher einmal eine so eminent einheitliche, systematische Natur ist, und sein dogmatisches Grundprincip nicht das richtige. Mischt er einmal in seinem principiellen Ausgangs-

punkte das Eisen der ewigen Gotteswahrheit zum Leben mit dem Thone seiner individuell und zeitgeschichtlich bedingten Subjectivität, und räumt ihr schließlich die entscheidende Stimme ein, so könnte er nur durch Inconsequenz an irgend einem einzelnen Theile seines großen Lehrbaues dem anderen Factor ganz getreu bleiben. Aber er ist vielmehr überaus consequent.

Unter diesen Umständen ist von selbst klar, daß beide Männer weder in dem Ganzen ihrer Lehre, noch an irgend einem einzelnen Punkte derselben wirklich mit einander übereinstimmen. Vielmehr würde es gar nicht schwer sein, eine sehr grelle Darstellung von dem Unterschiede ihrer beiderseitigen Dogmatik zu geben, und so sieht man das Verhältnis auch gewöhnlich an.

Aber wir wollen zu zeigen versuchen, daß dies doch nur die eine Seite des Verhältnisses, so schlechthin gesagt, aber irrig ist, daß vielmehr auch eine große Verwandtschaft Beider vorhanden ist. Zinzendorf ist eben auch nicht kirchlich orthodox im buchstäblichen Sinne, weil seine Theologie eine so originell bestimmte ist. Zinzendorf hat auch ein subjectives Moment, und erkennt das gleiche in bestimmten Grenzen bei einem Jeden an. Auf das Centrum der christlichen Wahrheit wollen Beide den Einzelnen hinführen, damit er dies lebendig-persönlich erfasse. Daher rührt es, daß die individuelle Bestimmtheit der beiderseitigen Theologie in gewissem Sinne eine parallele ist. Der Unterschied aber zwischen Beiden macht sich auch dann noch immer darin geltend, daß Zinzendorf innerhalb der biblischen und kirchlichen Lehreinheit an den einzelnen Punkten nur eine gewisse Eigentümlichkeit, beziehungsweise Einseitigkeit zeigt. Er betont ein von Anderen zurückgestelltes Moment der Wahrheit stärker, oft im Uebermaße, aber er leugnet nicht das ergänzende andere Moment. Schleiermacher dagegen tritt an denselben Punkten in derselben Richtung hinaus über die Grenze der biblisch und kirchlich zu rechtfertigenden Wahrheit, er wird wirklich heterodox. Er hat, dafür bürgt uns sein Lebenswerk, wie sein Schlußbekenntnis an der Schwelle des Todes, das Centrum der Wahrheit, weil er es in Christo suchte, durch Gottes Gnade für den Glauben seines Herzens gefunden. Aber es war ihm nicht beschieden, dies Centrum der Wahrheit,

das Wort von Christo dem ewigen Gottessohne im Fleisch und von seinem Kreuze als dem einigen Heilsquell, auch erkenntnismäßig so zu fassen, daß es zum festen Centrum auch seiner Theologie geworden wäre. Kein Wunder daher, daß auch die an sich tiefberechtigten Gesichtspunkte, welche er mit Zinzendorf theilt, sich ihm so verschieben, daß wesentliche Momente des Wahrheitsganzen, ausschließlich geltend gemacht, bei ihm zu Unwahrheiten werden.

Er war Vielen in dem Dunkel jener Zeit ein Wegweiser zum Leben; aber ihm selbst war nur ein Auge recht geöffnet, der Blick auf die kosmisch-ökonomische Seite der Offenbarung Gottes, auf das Menschliche im Gottmenschlichen, sowol bei Christo selbst, als bei den Christen. Er hatte etwas von dem Evangelisten Johannes, dem Freunde an Jesu Brust [1]), aber seiner factischen Wirksamkeit nach glich er doch mehr dem Täufer Johannes, der Viele zu Christo hinwies, aber wer der Gottesstimme in seinem Zeugnis folgte, hat mehr bei Jesu gefunden, als der Wegweiser hatte sagen können.

Doch genug des Allgemeinen. Gehen wir näher ein auf das Einzelne, und sehen wir zu, wie sich Verwandtschaft mit Zinzendorf und Unterschied von ihm in Schleiermachers Theologie darstellt. Wir fassen zuerst drei grundlegende, principielle und methodologische Fragen in's Auge.

Entscheidend ist hier vor allem erstens der Grundbegriff von dem Wesen der Religion, welchen beide Männer haben. Zinzendorf in seinem Gegensatze gegen den Intellectualismus der Orthodoxie und den Nomismus der Pietisten ist überzeugt, daß das Wesen der Religion in einem Dritten, Tieferen zu suchen sei, und dies nennt er oftmals das Gefühl. Aber er meint nicht damit das Unmittelbare des Seelenlebens in seiner Allgemeinheit, sondern das, was die Schrift das Erkennen und Wollen des Herzens, des innersten Centrums der Persönlichkeit, nennt, und braucht den letzteren Ausdruck öfter und gewöhnlich für diesen zwar auch unmittebaren, aber doch schon so

---

1) Vgl. die Reden über die Religion: Sämmtl. Werke, Bd. I, S. 430 und dazu die Anm. S. 447 ff.

bestimmt persönlich-ethischen Lebens-Art und -Zustand. Und als Inhalt desselben will er nichts Anderes gelten lassen, als die einfältige kindliche Reception der durch den Geist Gottes aus dem Worte Gottes an das menschliche Herz gebrachten objectiven Wahrheit zur Seligkeit, der freien positiven Offenbarung des persönlichen Gottes zuhöchst in Christo, an sein persönliches Geschöpf. Und zwar ist ihm diese im Wesen und Grunde nur Eine, alle wahre Religion daher ebenfalls für alle Menschen immer die eine und gleiche, der einfältige Kindes- und Sünderglaube des Herzens an die geoffenbarte Wahrheit und Gnade. Erst wenn die Einzelnen dann dies Eine und Gleiche für Erkenntnis und Leben je nach ihrer gottgeordneten geschichtlichen Stellung und gottgegebenen natürlichen Individualität weiter zu verarbeiten anfangen, setzt Zinzendorf eine daraus hervorgehende Manigfaltigkeit der Lehr- und Lebenstropen. Jene wesentliche und tiefe Einheit des auf das lautere Schriftzeugnis gegründeten, allein seligmachenden Glaubens an die freie Gnade Gottes aber soll dadurch niemals angetastet oder umgestoßen werden, und was auf diesem Grunde in Lehre und Leben sich aufbaut, ist unmittelbarer und nothwendiger Ausdruck des Glaubens, daher auch selbst religiös. So wußte Zinzendorf Festigkeit und Freiheit, Kirche und Individualität siegreich zu verbinden.

Für Schleiermacher war die Religion gegenüber dem Intellectualismus und Nomismus des herrschenden Rationalismus, beziehungsweise auch des damaligen Supernaturalismus, ebenfalls das Unmittelbare, das Gefühl. Mit diesem Zauberworte schlug auch er, wie Zinzendorf fast hundert Jahre zuvor, an das Herz so Vieler, die sich nach Tiefe, Leben, Freiheit sehnten. Aber dies Gefühl war ihm am Anfang ein noch ganz allgemeines und isolirtes, im Geiste jener pantheistischen Tendenz der Romantiker seiner Zeit, eines Fr. Schlegel, Novalis, beziehungsweise auch Schellings: Gefühl des Absoluten, unmittelbares Berührtwerden des Individuums vom Universum, Sichfühlen und Fassen des Einzelnen als organisches Glied im Gesamthaushalt des Allgemeinen. Alles in diesem Sinne Unmittelbare ist ihm Religion, auch die ästhetischen Empfindungen aus der Natur, der Kunst, und

nur dies Unmittelbare. Da, wo das Erkennen und Handeln anhebt, hört mit der Unmittelbarkeit auch das specifisch Religiöse auf. Für das Erkenntnisgebiet ist ihm daher der Tropus, welcher den Begriff der Persönlichkeit Gottes sich nicht aneignen kann, ebenso zuläßig als der andere, welcher dies thut, ja ursprünglich erscheint er ihm als der correctere, denn an dem Begriff der Persönlichkeit hängt ihm derjenige einer Schranke, welche das Absolute nicht verträgt. Für das Gebiet des Handelns in Kunst und Sittlichkeit gibt es entsprechend sehr verschiedene Tropen, und selbst was uns als unsittliche Sitte anderer Zeiten und Völker erscheinen muß, hat an seinem Orte auch sein Recht. Wahre Religion kann für Schleiermacher trotz aller dieser Gegensätze im Denken und Handeln überall bestehn, sie sind für dieselbe in letzter Instanz gleichgültig.

Später jedoch ist Schleiermacher, obwol er es nicht recht Wort haben will, zu einem bestimmteren Begriff der Religion gekommen. Zwar den Lebensnerv derselben, den Zinzendorf so energisch festhält, das Verhältnis persönlich freier Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen, unterbindet er sich wenigstens in der Theorie auch in seiner Dogmatik noch durch die Behauptung, daß das Wesen der Religion in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl beruhe. Darum kennt er auch kein eigentlich wirksames Gebet. Denn ein solches, meint er, würde wider seine Grundvoraussetzung streiten, daß keine Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen statthaben könne, sondern Gott allein der wirkende, der Mensch schlechthin abhängig sei. Aber er bestimmt den Begriff dieses religiösen Abhängigkeitsbewußtseins doch näher dahin, daß es ein Bewußtsein der Sünde und der Gnade sei, und baut auf diesen Doppelbegriff seine ganze Lehrdarstellung. Wir werden freilich sehen, daß diese Begriffe für ihn eine wesentlich andere Bedeutung haben, als die biblische und kirchliche ist, wie sie Zinzendorf festhält.

Aber doch ist unleugbar, daß auch Zinzendorf vor Anderen auf diesen einfachen Grundgegensatz in besonderer Weise sein Zeugnis baut, und bei beiden Begriffen das Zuständliche in ähnlicher Weise stark betont. Ueberhaupt legt er bei allem

Festhalten an dem Begriffe der persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit doch einen besonderen Nachdruck auf das demütige Abhängigkeitsgefühl, wie es dem Menschen als Geschöpf und Sünder ein- für allemal zukommt. Und dabei ist grade dies beiden Männern gemeinsam, daß sie gleichwol für ihre Person und in praxi eine so charaktervolle sittliche Selbstthätigkeit in ihr religiös bestimmtes Gesamtleben hineintragen und diesem daher den Stempel überwiegender weiblicher Receptivität und pathologischer Unbestimmtheit keineswegs aufdrücken, den man nach jenen Prämissen erwarten könnte. Oder doch nur vorübergehend kann so etwas von Beiden ausgesagt werden; von Zinzendorf in den vierziger Jahren, in der Zeit seines mit weiblichen Seelen geübten Wundencultus und von Schleiermacher in jener Periode seiner ästhetischen Romantik. Indes ist der Umstand, daß solche Zeiten und Züge sich überhaupt bei Beiden finden, für eine gewisse Verwandtschaft ihrer religiösen Richtung nicht unbezeichnend.

Entscheidender aber ist dies, daß Beide eben die Religion aus dem Gebiete der bloßen Objectivität, der Lehre und Vorschrift zurückführen wollen in die lebendige Subjectivität, und zwar so, daß sie ein allbestimmender Lebenszusammenhang, ein unmittelbares Sein und Haben sei, welches allem vermittelten Denken und Handeln vorangeht. Aus der inneren Erfahrung der neuen Natur des Christen soll bei diesem das gesamte Erkennen und Handeln frei hervorgehen, frei auch inmitten aller Abhängigkeit von dem Gegebenen, und einheitlich in sich selbst. Daher rührt es auch, daß Schleiermacher mit dem ihm sonst nahe verwandten Gefühlsphilosophen F. H. Jacobi sich nicht so vollständig verstand, als man meinen könnte. Denn so wenig er selbst über den von diesem offen und schmerzlich bekannten Dualismus zwischen gläubigem Gefühl und ungläubigem Verstande in Wahrheit hinwegkam, so verdeckte er sich denselben doch durch seine geschmeidige Dialektik so viel als möglich, weil er den Dualismus als solchen perhorrescirte. In ähnlicher Weise versuchte Zinzendorf zuweilen mit seinem relativen Dissensus von der orthodoxen Dogmatik, den er nicht gelten lassen wollte, weil er sich seiner Grundübereinstimmung mit derselben so lebendig bewußt

war. Hat diese henotische Richtung des Denkens auch bei beiden Männern eine verschiedene Färbung, bei Schleiermacher eine philosophisch-dialektische, sokratisch-platonische, bei Zinzendorf eine praktische, juristisch-spitzfindige, so ist doch auch hier auf dem Gebiete des Denkens die Parallele ebenso unverkennbar, wie die vorher aus dem Gebiete des Handelns hervorgehobene. Beides zusammengenommen ist auch bei Beiden Ursache der doppelten Thatsache geworden, daß ihre Lebenswirksamkeit für wahre christliche Religiosität auf der einen Seite von so großen und reichen Früchten begleitet, auf der anderen aber von Vielen so wenig verstanden und zum Gegenstande heftigster Anfeindung gemacht worden ist. Beide sind ebenso tiefe als originelle Geister, welche mit unwiderstehlicher Gewalt auf gewisse Kreise wirken mußten; aber Beide wollen auch wahrhaft geistig verstanden und frei angeeignet werden, wenn die Frucht die rechte sein soll, und dies ist sehr Vielen nicht gegeben. Freilich bedurfte es bei Schleiermacher einer fundamentalen Wiedergeburt seiner Ideen, weil ihnen etwas im Grunde Falsches anhaftete, bei Zinzendorf nur einer Correctur im Einzelnen. Aber Schleiermacher hat auch reichere Kräfte zu dieser Nacharbeit gefunden in den Männern der neueren gläubigen Theologie als Zinzendorf in Männern wie Spangenberg und Lieberkühn, deren Arbeit zwar dem praktisch-kirchlichen Zwecke vollkommen genügt, aber nicht ebenso dem wissenschaftlichen.

Dies führt uns auf einen zweiten Punkt, die Stellung beider Herolde der lebendigen Religiosität zur Theologie. Hier ist das Gemeinsame dies, daß Beide, ihrem Religionsbegriffe getreu, die Theologie als ganz verschieden von der Philosophie nur zum Ausdruck des religiösen Glaubens machen wollen. Zwar sind sie hier ebenso sehr unterschieden, denn Zinzendorf ist überhaupt keine wissenschaftliche Natur. Schleiermacher ist dies im eigentlichsten Sinne. Darum hat Zinzendorf kein System der Glaubenslehre zu Tage gefördert; Schleiermacher hat dies gethan. Aber Beide haben durch diese Emancipation von den Zeit- und Schul-Philosophieen für eine neue Gestaltung der christlichen Theologie doch in paralleler Weise gewirkt. Und zwar

zum großen Theil haben Beide dies eben dadurch gethan, daß sie in praxi ihrer Theorie doch nicht vollständig getreu geblieben sind. Zinzendorf hat viel mehr Theologie und sogar theologisches System, als er haben will und ausspricht, ja auch viel mehr Philosophie, nämlich die praktische Philosophie der durch innere und äußere Erfahrung gewonnenen Ideen und Principien, Resultate und Maximen, welche von ihm als „Dresdener Sokrates“ schon festgestellt, auch des „mährischen Predigers“ Zeugnis und Leben bis an's Ende trägt. Ebenso philosophirt Schleiermacher fortwährend, wo er nur dogmatisiren, d. h. bei ihm: die Erregungen des christlich-frommen Selbstbewußtseins analysiren will. Beide Männer hätten ohne dieses starke ideelle Moment bei Weitem nicht das wirken können, was sie gewirkt haben. Grade durch diese thatsächliche Inconsequenz traten Beide, ob auch in sehr verschiedenem Sinne, was den Inhalt und ewigen Gehalt ihres Zeugnisses anlangt, in die Reihe der Religionsstifter oder reformatorischen Männer. Denn es ist eine Thatsache, die, um Christi selbst zu geschweigen, an Sokrates und Paulus, an Luther und Calvin sich erweist, daß die tiefsten und entscheidenden Wirkungen auf die menschliche Geisteswelt nicht von solchen Männern ausgegangen sind, denen Schule und Begriff alles war, sondern von denen, welche mehr Gedanke hatten, als sie zu haben schienen, und deren Philosophie oder wissenschaftliche Theologie nur ein Glied war in dem Ganzen ihres Lebens.

Aber hier müssen wir auf einen dritten Punkt eingehn: das Verhältnis Zinzendorfs und Schleiermachers zur heiligen Schrift. Der ewige Gehalt und die bleibende Segensfrucht von Zinzendorfs Theologie ist darum so viel größer, als bei Schleiermacher, weil er dieselbe nicht bloß auf die Erfahrung im Sinne des subjectiv und individuell bestimmten christlichen Bewußtseins gründete, wie Schleiermacher, sondern auf Schrift und Erfahrung, d. h. auf dasjenige Erfahrungsbewußtsein, welches durch die im Glauben lebendig ergriffene, in der Schrift von Gott gegebene ewige Wahrheit sich baut und darum sicheren objectiven Grund und Inhalt hat. Es gehört zu den größesten und folgenschwersten Mängeln an Schleiermachers Theologie,

daß er in seinem emancipirten Subjectivismus, aus Scheu vor allem übernatürlich gegebenen Objectiven, an den lautesten und klarsten Zeugnissen der Schriftoffenbarung so gleichgültig vorübergeht, oder so gewandt um sie herum zu kommen weiß. Was nicht unmittelbar „erfahren“ werden kann — dies liegt in Schleiermachers Religionsbegriff —, ist nach ihm für die Religion indifferent, und — setzen wir der Wahrheit gemäß hinzu — was er nicht irgendwie in den Zusammenhang seiner Begriffe einreihen kann, das stört ihm die seinige. Darum legt er es mit Anstand bei Seite. Schleiermacher verläßt das formale Grundprincip der evangelischen Kirche, das sola scriptura. Ganz anders handelt Zinzendorf, der es perhorrescirt, irgendwo sich „gegen die Schrift auf das Gefühl oder die Vernunft berufen“ zu wollen. Darum ist seine Theologie eine im Wesen und Grunde so schriftgetreue.

Gleichwol fehlt auch hier die Parallele nicht. Uebt Schleiermacher eine Kritik an den Büchern der heiligen Schrift, wie der Rationalismus sie gäng und gäbe gemacht hatte, so urtheilt Zinzendorf über manche einzelne derselben mit gleicher Freiheit wie Luther. Stellt Schleiermacher das Alte Testament ganz bei Seite, so tritt dasselbe bei Zinzendorf mehr zurück als die kirchliche Tradition mit sich bringt. Er unterscheidet viel bestimmter zwischen allem bloß Vorbereitenden und der Erfüllung in Christo. Faßt Schleiermacher die Inspiration ganz menschlich und allgemein, so daß die Schrift aufhört, wirklich normativ zu sein und die Männer des Protestantenvereins mit ihrem Christentum des 19. Jahrhunderts sich der einen Seite nach dreist auf ihn berufen können, so ist bekannt, daß Zinzendorf über die galiläischen Bauernphrasen, den Fischer- und Zöllner- oder den Rabbinenstil, in welchem die heiligen Männer Gottes geredet, so manches dem Ohre des traditionellen Orthodoxen gar harte Wort gesprochen hat. Gilt er doch Manchem eben darum als der eigentliche Schuldträger an dem Aufkommen des Rationalismus im vorigen Jahrhundert! Das ist er nun warlich nicht. Denn er konnte zwar sagen: „Die Beweise der lieben Apostel beweisen vielmal dasjenige nicht, was sie beweisen sollen“ — und welcher gründliche

Theologe wird ihm das heutzutage bestreiten? — aber er konnte auch hinzusetzen: „Das ist aber für uns ganz einerlei, denn wenn wir nur wissen, was sie beweisen wollen, so glauben wir ihnen dies festiglich“, oder: „Ich glaube schäfleinstumm an Alles, was in der Schrift geschrieben steht“. Das konnte Schleiermacher nicht und darum ist in seiner Theologie so viel Spreu. Aber Beide wollten eben die Schrift aus dem Charakter des bloß Objectiven, übermenschlich Fremden herausbringen in die Beschaffenheit menschlich-lebendiger Geisteserzeugnisse, und damit kamen sie einem tiefbegründeten Bedürfnisse der Zeit und des denkenden, ja beziehungsweise überhaupt des lebendigen Glaubens aller Zeiten entgegen. Zinzendorfs Vortheil ist nur der, daß er sich auf dasjenige beschränkt, was die Schrift selbst über ihre menschliche Seite sagt und zeigt, Schleiermacher dagegen in dieser Beziehung sagt, was ihm nicht anders sein zu können scheint. Und doch dürfen wir nicht vergessen, daß Zinzendorf seinem Princip nicht überall getreu bleibt, sondern da, wo die Schrift gewissen ihm besonders eigenen Lieblingsanschauungen nicht das Wort redet, mit einer ähnlichen Dialektik ihr gegenüber verfährt, wie anderwärts der orthodoxen Tradition. Und zwar ist es wieder die Zeit der vierziger Jahre, von der dies am meisten gilt. Aber auch abgesehen von dieser Zeit geben sich an gewissen Punkten die Folgen dieser Inconsequenz für Zinzendorfs Theologie unleugbar kund.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir, an die eigentliche Glaubenslehre herantretend, nun die einzelnen dogmatischen Lehrpunkte sämtlich einer eingehenden prüfenden Vergleichung unterwerfen und näher nachweisen, wie die Parallele zwischen Zinzendorf und Schleiermacher sich in dem früher bestimmten Sinn und Maße überall geltend macht. Aber einige Bemerkungen in dieser Richtung dürfen wir nicht umgehn, soll anders die aufgestellte Behauptung nicht der näheren Begründung allzu sehr entbehren. Wir wollen abermals drei Hauptpunkte herausheben.

Wie gestaltet sich zuerst die Lehre von Gott und Christo bei beiden Männern? Die Lehre von Gott ist ein

sehr verschiedene. Denn bei Zinzendorf ist sie von vornherein trinitarisch bestimmt, in einer Weise, die Manchen tritheistisch scheinen will, aber dem kirchlichen Glaubensbewußtsein jedenfalls wesentlich getreu ist. Bei Schleiermacher dagegen bildet der locus von der Trinität einen kurzen Schlußanhang seiner Dogmatik im rein ökonomischen Sinne. Schleiermacher ist Sabellianer, Zinzendorf steht auf athanasianischem Grunde. Noch mehr. Zinzendorf weiß von keinem anderen Gott als dem persönlichen. Schleiermachers pantheistischen Ausgangspunkt in seinen Reden über die Religion kennen wir. Und noch in der Dogmatik ist ihm der Monotheismus, welchem er im Gegensatze gegen heidnischen Polytheismus huldigt, doch sehr verschieden von dem „jüdischen und muhamedanischen", aber nicht zu Gunsten der trinitarischen Idee, sondern vielmehr der pantheistischen. Der Pantheismus ist ihm gar nicht eine specifische Form der falschen Gottesidee, sondern dieser Ausdruck hat sich eigentlich nur als ein Schimpf- und Neckname eingeschlichen [1]), „und auch auf der höchsten Stufe der Frömmigkeit genügt es, wenn der, welcher Gott nicht persönlich zu denken vermag, „in dem Alles und Eins doch wenigstens der Function nach Gott und Welt scheidet und sich mit dem All des Endlichen abhängig weiß von dem, was das Eins dazu ist". Mit voller Zuversicht als Persönlichkeit kann Schleiermacher daher doch eigentlich nur „den Erlöser", d. h. denjenigen Menschen, das Individuum, begreifen, in welchem sich die Idee des Menschen auf einzigartige, aber immerhin endlich bedingte Weise schlechthin realisirt hat. Daher kommt es, daß die vollendete Religion ihm durchaus auf dem Verhältnis „der Gemeinschaft mit dem Erlöser" beruht. Nur in Christo tritt das Göttliche wirklich und individuell wirksam in den Kreis des menschlich-religiösen Lebensverkehrs. Das war das Große an Schleiermacher zu seiner Zeit, daß er in dem Rabbi Jesus, dem Weisen von Nazareth, wie der Rationalismus ihn zurecht gemacht hatte, den einzigartigen Genius und Heroen des Menschengeschlechtes anschauen lehrte, in welchem für Alle allein das wahre Heil sei. Aber diese Gabe war theuer

---

[1]) Vgl. Glaubenslehre, Bd. I, S. 54.

erkauft durch ein Opfer in Beziehung auf die Persönlichkeit Gottes selbst, und damit folgerichtig auch die des Menschen.

Und doch ist gerade hier der Punkt, wo wiederum die Parallele zwischen Zinzendorf und Schleiermacher einsetzt. Zinzendorf ist so durchdrungen von der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes an sich, daß er sich darauf nicht näher einläßt, und überzeugt, daß zumal für die praktische Frage des Seligwerdens alles auf die lebendige Erfassung Christi ankommt, concentrirt er seine ganze Lehre so sehr auf diesen Punkt, daß alles, was von Gott außer Christo zu sagen ist, über Gebühr zurücktritt. Beide Männer aber sind auch durch diese Einseitigkeit ihrer Zeit zum Segen gewesen. Denn es ist wirklich so, daß wer nur Christi Person irgendwie lebendig erfaßt, wenigstens das Unerläßliche der Wahrheit und des Lebens ergriffen hat. Darum hat Gott für das Jahrhundert der Christusleugnung durch eine Folge von besonderen Christuszeugen gnadenreich gesorgt. Noch hatte Zinzendorf (1760) die Augen nicht geschlossen, da begann im Jahre 1759 der Magus des Nordens, Hamann, den Lauf seiner geisterfüllten Autorschaft und zwar mit „Sokratischen Denkwürdigkeiten“, wie Zinzendorf 1725 als Dresdener Sokrates sein Zeugnis wider den herrschenden gedankenlosen Aberglauben und Unglauben gethan hatte. Kaum war Zinzendorf vollendet, da sandte Gott einen anderen lauten Christuszeugen aus den südlichsten Gebieten deutscher Zunge, Lavater mit seiner, der zinzendorfischen ähnlichen glühenden Liebe zum Menschensohne. Als dieser 1801 sein Wort im Sterben versiegelt hatte, war soeben (1799 u. 1800) Schleiermacher schriftstellerisch aufgetreten. Ein Jeder von ihnen zeugte für Andere und in anderer Weise von Christo, aber sie alle zeichnen sich vor anderen Gläubigen ihrer Zeit aus durch die besondere Hervorhebung dieses Einen, in welchem für uns Alles liegt, des Heilandes, des Gottmenschen, des Erlösers.

Freilich weichen nun die Erstgenannten von Schleiermacher darin auf's schärfste ab, daß ihr Christus der der Schrift und der Kirche ist, der menschgewordene Gottessohn, der Gott im Fleische. Schleiermacher hat nur den absolut gotterfüllten Menschen. Jenen ist er der übernatürlich Erzeugte, der Wunder-

thäter und Offenbarer aller Wahrheit, der in Gottes Kraft Auferstandene, gen Himmel Gefahrene, der Herr Himmels und der Erden, der zukünftige Richter der Lebendigen und Todten, der Vollender der Menschenwelt in der ewigen Gemeinschaft mit Gott und seinen heiligen Engeln. Alles das sind für Schleiermacher theils Unwahrheiten, theils concret ausgedrückte Wahrheiten, die ebenso gut und besser anders zu formuliren sein würden, theils Probleme, die der Theologie nicht sicher lösbar sind, weil die frommen Gemüthserregungen kein Aussagen darüber enthalten. [1]) Gewiß der äußerste Contrast!

Und doch hat Zinzendorf — und ebenso Hamann und Lavater —, ein Jeder in seiner Weise, das mit Schleiermacher gemein, daß er im Unterschiede von der herrschenden kirchlichen, zumal der lutherischen Christologie durch seine Lehre von der Kenosis den einmal menschgewordenen Gottessohn mit solcher Energie und Lebendigkeit nun auch wirklich als wahren Menschen will betrachtet wissen. Alles Menschliche, auch Schwachheit und Elend, hat er mit uns getheilt, ausgenommen die Sünde, und dabei ganz als Mensch gelitten und gefühlt, gekämpft und gedacht. Nur im Hintergrunde seiner Seele leuchtete ihm das Bewußtsein seiner ewigen Gottheit, für gewöhnlich war es in seinem ganz der der Arbeit der Liebe gewidmeten Leben latent. Nur so glaubte Zinzendorf der Menschen Herzen ganz für diesen Menschensohn gewinnen, nur so den Satz durchführen zu können, daß in Christo für uns Alle das urbildlich menschliche Leben gegeben, das Christentum der Weg zur wahren Menschlichkeit, Humanität, sei. Und in der That, eben dies ist es, wodurch Zinzendorf und Schleiermacher das Christentum, jeder in seinem Maße wieder zu einer lebendigen Macht für ihre Zeitgenossen haben machen können. Sie haben es in „der Andacht zur Menschheit Jesu“, in der Verehrung des Erlösers als des Urbildes der Menschheit den Menschen nahe gebracht. Freilich Zinzendorf, sowie Johannes der Evangelist, Schleiermacher sowie Johannes der Täufer — wie wir vorher sagten — der

---

[1]) Vgl. Glaubenslehre, Bd. II, S. 70 f. 92 f.

Eine in seiner Ganzheit, der Andere nur halb, aber ihre Wirksamkeit geht gleichwol in der Richtung auf diesen Punkt parallel.

Und dabei haben sie auch das miteinander gemein, daß sie das Verhältnis des Erlösers zur ganzen Menschheit als ein durchaus allgemeines und gleichmäßiges denken. Zinzendorf vollendet auch hierin nur den lutherischen Lehrtropus, indem er jede exclusive Prädestination perhorrescirend, allerdings eine zeitlich bestimmte Oekonomie der göttlichen Heilsdarbietung anerkennt, aber dieselbe auch durch die Predigt im Todtenreich fortgesetzt denkt und so die Möglichkeit gewinnt, wirklich alle Menschen als Objecte der Heilsthätigkeit Christi anzusehen und keinen anderen Grund der Verdammnis zu setzen, als das absolute Nichtwollen eines Einzelnen gegenüber der vollen Offenbarung der göttlichen Gnade und Wahrheit in Christo. Er hofft dabei zuversichtlich, daß dies nur eine Minderzahl sein werde, ja hin und wieder läßt er nicht undeutlich die Hoffnung durchblicken, daß am letzten Ende, in künftigen Aeonen, wol noch bei allen Widerspenstigen dieser Trotz durch die Allmacht der göttlichen Geistesliebe möge gebrochen werden. Schleiermacher, weil er von seinem Grundbegriffe der schlechthinigen Abhängigkeit aus eine solche entscheidende Freiheit dem Menschen überhaupt nicht zusprechen kann, geht noch einen Schritt weiter, indem er eine endliche Gewinnung aller Menschen, die *ἀποκατάστασις πάντων*, bestimmt als Endziel des Erlösungswerkes setzt. Aber dem orthodoxen Lehrtypus gegenüber bewegen sich beide auch hier unverkennbar in gleicher Richtung.

Freilich ist der bestimmende Grund zu dieser lichteren Ansicht von dem Ausgange der Heilsgeschichte in gewissen Beziehungen bei Beiden ein sehr verschiedener. Zunächst was Christi Werk anbetrifft. Hier ist für Zinzendorf das sühnende Leiden des Heilandes, sein „Blut“ alles, der einige, aber auch so gotteskräftige Quell der Erneuerung, daß er sich nur schwer denken kann, wie ein Menschenherz dieser Macht endgültig zu widerstehen vermöge. Für Schleiermacher ist diese Bluttheologie nichts. Christi Stellvertretung ist ihm nur sein theilnehmendes Eingehen in unsere menschliche Unvollkommenheit, sein Tod nur der Act

vollendeter Selbsthingebung und Folge seiner vollkommenen Unsündlichkeit im Gegensatze zu der sündigen Welt. Nur dies ethisch Urbildliche ist es bei ihm, was die Herzen der Menschen für den Erlöser gewinnt. Indes dürfen wir nicht vergessen, daß für Zinzendorf ursprünglich eben auch das ethische „Arbeiten seiner Seele“ in Christi Leiden das Hauptgewicht hat, und er seinen Tod mit Nachdruck bezeichnet als „die vollkommenste Erfüllung des Willens Gottes in der Freiheit, die je geschehen sei“. Man irrt, wenn man Zinzendorfs Standpunkt in dieser Beziehung nur nach jenen überwuchernden Wundendithyramben der vierziger Jahre beurtheilt. Selbst in dieser Periode hat er jenen psychologisch-ethischen Gesichtspunkt niemals aufgegeben, sondern betont ihn oft und viel neben jenem Begriffe vom Lösegeld oder Lebensquell im Blute Christi. Eben damals hat er auch unter demselben ethischen Gesichtspunkte dem heiligen Leben Christi sowol für unsere Rechtfertigung als für unsere Heiligung die höchste Bedeutung zugeschrieben und es viel eingehender analysirt und angewendet, als im allgemeinen zu seiner Zeit üblich war.

Der andere Grund, weshalb beide Männer eine sehr umfassende Heilswirksamkeit Christi behaupten, liegt auf Seiten des Menschen, in ihrem Begriffe vom Wesen des Menschen und der menschlichen Sünde.

Dies führt uns auf eine zweite Hauptgruppe von Lehrgegenständen: „die Anthropologie“.

Hier tritt uns die Differenz Beider darin scharf entgegen, daß Zinzendorf den vollen biblischen Begriff der Sünde und ihren Ursprung zuerst in der Geisterwelt, in dem Falle des Teufels und seiner Engel, sodann in dem freien Falle der ersten Menschen festhält. Schleiermacher dagegen, wie er Engel und Teufel aus dem Bereiche der Wirklichkeit in dasjenige frommer oder unfrommer Dichtung verweist, kann auch keinen anderen Begriff der Sünde gewinnen, als den unzureichenden der anfänglich nothwendigen Präponderanz der Sinnlichkeit über das Gottesbewußtsein. Er weiß von keinem Urstande und keinem Falle der ersten Menschen. Zwischen ihnen und allen übrigen Menschen ist hier kein Unterschied. Alle fangen an mit einem „Zustande ursprünglicher Vollkommenheit und

Unvollkommenheit zugleich", eine Indifferenz, aus welcher sich dann mit Nothwendigkeit zuerst das negative Moment entwickelt, später das positive. Von einer wirklich entscheidenden Selbstbestimmung der Persönlichkeit ist dabei auf keinem Punkte die Rede. Wir wissen schon, daß Schleiermacher diesen Begriff der freien ethischen Persönlichkeit nicht hat, weil ihm Gott reine und ausschließliche Activität ist, der Mensch der absolut abhängige, welcher ausschließlich bestimmt wird. Die volle Persönlichkeit Gottes und diejenige des Menschen sind einmal correlate Begriffe, wer den einen gar nicht, oder nicht mit principieller Entschiedenheit und Klarheit ergreift, dem zerrinnt auch der andere unter den Händen.

Also auch hier, welcher Contrast zwischen Zinzendorf und Schleiermacher! eine in der Grundanlage principiell verschiedene Lehre vom Menschen, von der Sünde — also auch von der Erlösung oder Wiedergeburt in Christo.

Und doch auch hier gilt: Schleiermachers Irrtum ist nur die einseitige Geltendmachung eines grade von Zinzendorf vor anderen, ja zuerst so hervorgehobenen Moments in der Schriftwahrheit, wie in den Zeugnissen der allgemein menschlichen und christlichen Erfahrung. Zinzendorf nämlich unterscheidet im Zusammenhange mit seiner stärkeren Betonung der Abhängigkeit und Unvollkommenheit des Menschen an und für sich, als sinnlich geistigen Wesens, mehr als die Kirchenlehre zwischen dem wirklich freien Falle der Engel und dem der ersten Menschen. Diese fielen durch Betrug des Satans und unter Mitwirkung ihrer irrtumsfähigen Sinnlichkeit. Nicht aus irgendwelcher Nothwendigkeit, aber auch noch nicht mit vollbewußter Freiheit der Persönlichkeit. Sie sind daher allzumal Sünder, aber arme Sünder — und als solche von vornherein Objecte der Gnadenabsichten des Heilandes. Erst in dem vollen Lichte des Heils in Christo, durch den Geist und dessen Zeugnis, kommt der Einzelne in die Situation, wirklich mit dem auf ewig entscheidenden Gewichte eines vollen, ethisch persönlichen Actes zu wählen zwischen Leben und Tod, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam. In diesem zinzendorfischen Princip ist diejenige biblische Neugestaltung des kirchlichen Dogma's gegeben,

ohne welche dasselbe sich auf die Dauer nicht halten kann, gegenüber dem entwickelteren Bewußtsein von dem Wesen der Persönlichkeit. Schleiermachers Lehrweise in dieser Hinsicht ist nur ein zu weit greifender und darum mislungener Versuch, diesen Mangel der orthodoxen Lehre zu beseitigen. Bei Zinzendorf hätte er die Wahrheit in seiner Tendenz finden können.

Weil aber Beide aller Verschiedenheit zu Trotz also auch an diesem Punkte doch in paralleler Richtung sich bewegen, so ist es nothwendige Folge, daß die Art, wie sie den Sündenstand und den Gnadenstand behandeln, vielfach Verwandtes zeigt. In beiden Perioden und namentlich in der ersten, ehe auch für Zinzendorf der eigentliche Geburtsact der ethischen Persönlichkeit aus dem Geiste eintritt, betont auch er nicht nur überhaupt das Zuständliche, die wesentliche Unfreiheit, sondern auch die nur bedingte Verantwortlichkeit und Schuldverhaftung des Menschen, mehr als die traditionelle kirchliche Lehre. Der Begriff des armen Sünders vor der Bekehrung und der parallele der „Armensünderschaft“ auch unter der Gnade kennzeichnen sein System nicht nur nach der pastoral-praktischen Seite, sondern auch theoretisch-principiell.

Damit hängt nahe zusammen eine im Vergleich mit der ursprünglichen kirchlichen Lehre tiefere, mehr psychologisch-organische, lebendig-genetische Auffassung des Erneuerungswerkes, welches die beiden Perioden mit einander verknüpft. Schleiermacher denkt sich die Geburt des religiösen Lebens am liebsten in einem geheimnisvollen Erwachen des höheren Selbstbewußtseins, einem neuschöpferischen Empfangen von oben, woraus dann erwächst ein stetiges Sichentfalten und Durchbilden des Gottesbewußtseins, ein steigendes Siegen über das weltliche Selbstbewußtsein und selbstisch-sinnliche Weltbewußtsein. So unterscheidet auch Zinzendorf von jenen ersten noch nicht entscheidenden Anfassungen des Herzens durch die Gnade eine die wesentliche Entscheidung anbahnende Zeugung von oben und die endlich abschließende Neugeburt aus dem Geiste. Dem entspricht dann im neuen Leben der Gnade ein gleichartiges organisches Einwurzeln und Aufwachsen in Christo im Sinne jenes Gleichnisses vom Weinstock und den Reben. Er kennt

aber auch, wie die reformatorische Anschauung im Unterschiede von der methodistischen, beziehungsweise der pietistischen, ein Bleiben in der Taufgnade von Anfang an, wo dann die gesamte Entwickelung des Neuen, ohne jener vorher geltend gemachten entscheidenden Knotenpunkte zu entbehren, doch ihrer erscheinenden Form nach noch viel mehr als in dem anderen, allerdings auch nach Zinzendorf gewöhnlicheren Falle den Charakter der Continuität, des stetigen Fortschreitens bekommt. Dieser tritt im allgemeinen auch in Schleiermachers Darstellung überwiegend hervor. Er setzt nirgends gern einen Sprung, ein Abreißen der Entwickelung, zumal in seiner späteren Zeit. Ebenso ist es auch mehr der spätere Zinzendorf, welcher diese Seite repräsentirt. Der einfache Begriff des Habens des Sohnes Gottes, der Gemeinschaft mit Christo, seiner „lieben Nähe“, beherrscht da immer mehr Zinzendorfs Gesamtanschauung vom Gnadenstande. Trat dies Moment in der folgenden Spangenbergischen Zeit auch dogmatisch mehr zurück, so war es praktisch doch einmal in dem Glaubensbewußtsein und Erfahrungsleben der Brüdergemeine gegeben und wir werden kaum irren, wenn wir eben hier die eigentliche Quelle suchen für jenes „mystische“ Element, von welchem Schleiermacher sagt, daß er es der Brüdergemeine verdanke, und daß es so entscheidend für seine ganze Entwickelung geworden sei. In Zinzendorfs „Umgang mit dem Heiland“ wurzelt Schleiermachers „Gemeinschaft mit dem Erlöser“, und dieser Begriff war eben das Beste und Tiefste, was seine Wirksamkeit der Kirche seiner Zeit gab. Aber er nahm die Frucht, und verschmähte die rechte Wurzel wahrer Wiedergeburt zum Leben in der rechten Buße, und auch jener Frucht selbst fehlte etwas, denn Schleiermacher konnte einen unmittelbaren persönlichen Verkehr mit Christi und directe Einwirkungen des Verklärten auf die gläubige Seele doch nicht statuiren. Daher konnte sein Zeugnis von Christo in dieser seiner geschichtlichen Gestalt auch nicht wahrhaft bleibende Früchte schaffen, sondern mußte dazu erst durch Andere umgestaltet und auf den rechten Grund verpflanzt werden.

Hier, wo der Mensch im Gnadenstande, in der normalen Gemeinschaft mit Christo, und daher im Stande der Heiligung oder

des neuen Lebens gedacht wird, finden wir nun eine weitere Parallele in der Art, wie Zinzendorf und Schleiermacher dieses gottgeeinten Menschen gesamtes Denken und Handeln gefaßt wissen wollen. Wir berührten diesen Punkt schon bei der Besprechung ihres Religionsbegriffes, müssen aber hier etwas näher auf denselben eingehen. Bis zur Einseitigkeit nämlich treibt Zinzendorf den Satz, daß dies Heiligungsleben nicht ein knechtlicher Gesetzesdienst für den Wiedergeborenen sei, sondern ein freier Freundesgehorsam, eine Fürstenlust, ein einfaches Sichausleben der empfangenen „neuen Natur“. Das Gesetz, mitunter selbst als Wegweiser und Richtschnur, kann er nicht genug removiren. Er vergißt beinahe, daß der Gläubige noch einen alten Menschen der Sünde und des Fleisches hat, d. h. er sieht ihn als so entscheidend überwunden an, daß er ihn wenig, entschieden zu wenig, in Rechnung nimmt. Erst die bereicherte und vertiefte Erfahrung von der noch vorhandenen Sünde bei ihm selbst und bei Anderen hat seinen hohen Idealismus später ernüchtert. Er hatte gemeint, dem Gläubigen ausschließlich jenes ama Deum et fac, quod vis zurufen zu dürfen, um ihn dann alles Menschliche mit genieartiger Sicherheit göttlich heiligen und verklären zu sehen. Wie Goethe seine „schöne Seele“ mit unwillkürlichem, aber sicherem Tacte dies ihr Inneres darleben läßt, so Zinzendorf seine Jünger und Jüngerinnen. War doch eine derselben das Original, welchem jenes Goethe'sche Bild den Ursprung verdankt. Eben dies ist auch Schleiermachers Standpunkt. In der lichten und freien Harmonie classischen Maßhaltens, antiker Lebensfreude und Schönheit soll das geheiligte Denken und Handeln des Wiedergeborenen sich vollziehen, das reine Spiegelbild seiner göttlichen Natur in den manigfaltigen Gebieten und Formen des endlich-menschlichen Daseins. Und beide Männer haben in verschiedener Weise ein weites, vielumfassendes Feld dieser ihrer christlichen Lebensthätigkeit gehabt. Beide haben auf demselben in sehr manigfaltigen Formen und Beziehungen ihres Wirkens das unum hominem agere auf eminente Weise vollzogen. Beide waren sich dessen auch bewußt, und hatten eine gewisse Freude daran, die Sicherheit ihres centralen Standpunktes gleichsam zu erproben an sehr verschiedenen äußeren

Situationen. Ja beide sprechen es öfters in einer zu weit gehenden Weise aus, daß sie von Jugend auf stets die gleichen Ziele verfolgt, die gleichen Principien gehabt hätten, und nicht in die Lage gekommen seien, etwas zu retractiren. Natürlich geht auch hierin Schleiermacher weiter als Zinzendorf, weil ihm etwas abgieng an der tiefen Erkenntnis der Sünde, welche einem Jeden die eine große Retractation abfordert, ohne welche ein Stehen in der Gemeinschaft Christi nicht möglich ist. Zinzendorf hat sowol das ursprüngliche Uebermochtwerden der Natur durch die Gnade bei ihm selbst nie verleugnet, als auch spätere Abirrungen, welche Retractation vor Gott und Menschen erforderten. War doch seine letzte Lebensarbeit der Anfang zu einer retractirenden Wiederherausgabe seiner Reden. Seine Selbstkritik war auch da noch nicht scharf genug, aber Schleiermachers Noten zu seinen Reden über die Religion in zweiter Ausgabe vom Jahre 1821, in denen er noch immer wesentlich derselbe zu sein behaupten will, wie in jener Erstlingsarbeit seines kühnen Geistes, sind noch viel weniger gründlich. Oder enthielten sie die Wahrheit, so würde seine Glaubenslehre dann zwiefach der Vorwurf einer Zweideutigkeit treffen, welcher ihr weder sittlich, noch wissenschaftlich zur Ehre gereichte.

Eine dritte Gruppe von Lehren, welche wir bei der Besprechung gerade dieser beiden Männer nicht übergehen dürfen, ist die, welche sich auf die Gemeinschaft der Christen im Reiche Gottes, auf die Kirche, bezieht. Zinzendorf ist nach Gottes Berufung der Stifter einer eigenen Kirche geworden, welche bald anderthalb Jahrhunderte überdauert haben wird. Aber er war dies zeitlebens nur in dem Sinne, daß er dabei den allerweitesten und umfassendsten Reichsblick auf die Gesamtheit aller Kirchen und deren Seele, die unsichtbare Kirche, sich offen hielt. Schleiermacher ist ein Hauptwerkzeug Gottes gewesen zur Wiedererweckung der evangelischen Kirche Deutschlands am Anfang unseres Jahrhunderts, und zwar so, daß er zugleich der Begründer derjenigen Einigung der beiden evangelischen Confessionen wurde, welche in der evangelisch-unirten Kirche Preußens ihren bedeutungsreichsten geschichtlichen Ausdruck gefunden hat Er war zwar mit der Art und

Weise, wie diese Union nachher gestaltet und durchgeführt wurde, keineswegs einverstanden. Denn sein Gesichtspunkt war von Anfang an nicht der gewesen, daß die confessionelle und individuelle Bestimmtheit der Einzelnen einem uniformen Schema in dogmatischer und kirchlicher Beziehung geopfert werden sollte. Er wollte vielmehr in und über dieser freien Manigfaltigkeit nur die nichtsdestoweniger vorhandene Grundeinheit des protestantischen Glaubensbewußtseins erkannt und anerkannt wissen. Aber gerade in dieser seiner Stellung zur Union liegt die Parallele zwischen ihm und Zinzendorf.

Zinzendorf war ebenso weit entfernt von einer äußeren Unionsmacherei, er suchte vielmehr nur dieselbe principielle und praktische Einheit des Unterschiedenen im Geiste und in der Liebe und bemühte sich, daneben der Manigfaltigkeit in Lehre und Leben durch seinen Lehrsatz von den verschiedenen christlichen, näher evangelischen Lehrtropen zu Recht und geordneter Stellung zu verhelfen. In dieser Beziehung geht er oft sehr weit. Grade weil er das einheitliche Wesen aller wahren Religion, wie wir gesehen haben, so tief an seiner Wurzel, in dem einfach kindlichen und sünderhaften Glauben an die erlösende Gnade Gottes, faßte, wurde er getrieben, nicht etwa bloß einen lutherischen und reformirten Tropus anzuerkennen, sondern ebenso einen mährischen, beziehungsweise auch einen katholischen und mennonitischen, einen hallisch-pietistischen und einen separatistischen. Alles Sectenwesen dagegen haßte er vom Grunde der Seele aus. Dies fand er seinem wahren Begriffe nach überall da, wo irgend ein Theil der Christenheit, gleichviel ob ein kleiner oder ein großer, sich in seinem Kreise als alleinseligmachende Kirche abschloß, und damit abschnitt von der Gesamtheit des Leibes, daran Christus das Haupt ist. Seine Brüdergemeine sollte nichts sein als ein Central- und Sammelpunkt für alle diejenigen, welche in ihren verschiedenen Lehr- und Verfassungsformen auf diesen einen Mittelpunkt, auf die Seele aller Kirchenabtheilungen, die unsichtbare Gemeine des Geistes im Glauben, gerichtet waren. In diesem Sinne war ihm das Gemeinschaftsprincip Grund und Kern alles gesunden christlich-kirchlichen Lebens. Gemeinschaft mit Christo und in ihm mit Allen, die in dem gleichen Bunde stehen,

das war die leitende Idee alles seines kirchlichen Wirkens in und außer der Brüdergemeine. Dahin führte ihn mit Nothwendigkeit schon die Idee von dem Gnadenstande des Einzelnen, wie wir sie vorher hervorgehoben haben.

Von seinem verwandten Standpunkte in dieser letztgenannten Beziehung kam auch Schleiermacher zu den parallelen kirchlichen Principien. Gewiß ist, daß er, wie er dort unbestimmter und minder tief zu Werke gieng als Zinzendorf, so auch hier der individuellen Manigfaltigkeit einen noch größeren und zu großen Spielraum gab. Jede wahre religiöse Erregung war ihm schon eine christlich berechtigte, und so wurde er auch in kirchlicher Hinsicht zum Vertreter jenes zinzendorfischen Paradoxons von „seiner Religion, da eigentlich jeder Bruder seinen eigenen Tropus habe“, und zwar in einer Weise, die auch gar Manchem den Eintritt verstattete, welchen Zinzendorf eben nicht als „Bruder“ anerkannt haben, sondern im besten Falle in den Vorhof verwiesen haben würde zu denen, die nicht ferne sind vom Reiche Gottes. Schleiermachers Kirchenbegriff war in gewissem Sinne die theologische Theorie zu jener praktischen Regierungsmaxime des großen preußischen Königs, der in seinen Staaten einen Jeden nach seiner Façon wollte selig werden lassen. Das wissen ja Viele heutzutage nur zu gut, die sich für ihren Unionsbegriff so gern eben auf Schleiermacher berufen, während ihnen mit der zinzendorfischen „Gemeine Gottes im Geiste“ und ihren Tropen schlecht gedient sein würde.

Aber gleichwol tritt die Parallele zwischen beiden Männern an diesem Punkte unverkennbar in's Licht, und wir wissen, daß Schleiermacher gerade hier am ersten Anfang seines Wirkens für die Union 1817 sich auch ausdrücklich auf den Vorgang der Brüdergemeine berufen hat. Dazu kommt noch dies. Wenn Schleiermacher auch den Begriff der Christlichkeit oder, wie er selbst zu sagen pflegt, des Besitzes der „Wiedergeburt“ viel weiter ausdehnt, so ist ihm das doch gewiß, daß die christliche Kirche ihrem wesentlichen Begriffe nach nichts Anderes sei, als die Gemeinschaft der Wiedergeborenen, und daß daher auch in der Praxis des kirchlichen Handelns an und für sich, und je freier eine kirchliche Gemeinschaft ist, desto mehr und desto gewisser nur Solche

in ihre Mitte sollten aufgenommen werden, von welchen man die Ueberzeugung haben könne, daß in ihnen die Wiedergeburt erfolgt sei[1]). Und in seinen Reden über die Religion[2]) hatte er noch weitergehende Gedanken der Art ausgesprochen. Da behandelt er die „Religion" des zinzendorfischen Systems, d. h. die Massenkirche, in sehr verwandter Weise mit Zinzendorf als bloß vorbereitende Anstalt zur wahren Frömmigkeit. Nicht daß sie aufgehoben werden sollte. Das will Schleiermacher so wenig als Zinzendorf. Aber sie ist nur Vorhof für die Gemeinschaft der wahrhaft Religiösen, und diese schildert er nun, freilich in seiner damaligen Sprache, als einen freien lebensvollen Organismus harmonischer Selbstbethätigung aller Glieder in gegenseitigem Geben und Nehmen, einen platonischen Staat, oder besser ein geistliches Symposion[3]) erhabener und heiliger Art, in ähnlicher Weise, wie Zinzendorf das Ideal der Gemeine in seiner Sprache zeichnet. Und wenn Schleiermacher einmal sagt, daß wol nur in einzelnen abgesonderten, von dem großen Reiche gleichsam ausgeschlossenen Gemeinheiten etwas dem Aehnliches in einem bestimmten Raum zusammengedrängt zu finden sei[4]), so ist es unmöglich zu verkennen, daß hier „der Herrnhuter höherer Ordnung" aus den Erfahrungseindrücken spricht, welche ihm sein Jugendleben in der Brüdergemeine gegeben hatte[5]). Auch die Art, wie nach seiner Schilderung die Glieder dieses geweihten Bundes hinaus in den umgebenden Kreis der Suchenden und Lehrlinge ihre belebende und erwärmende Selbstbethätigung ausgehen lassen sollen, ist wiederum nur in seiner Sprache ausgedrückt, dem Berufe lebendig entsprechend, welchen Zinzendorf der Gemeine und ihren Glie-

---

1) Vgl. Glaubenslehre, Bd. II, § 113, 1. 115. 148, 2.

2) Vgl. vierte Rede, 2. Ausgabe, S. 321 ff.

3) Reden über d. Rel., Bd. IV, S. 321: „Ich wollte, ich könnte euch ein Bild machen von dem reichen schwelgerischen Leben in dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen, jeder voll eigener Kraft, welche ausströmen will in's Freie und zugleich jeder voll heiliger Begierde, alles aufzufassen und sich anzueignen, was die Anderen ihm darbieten möchten.

4) S. 328.

5) Er selbst sagt dies in den erläuternden späteren Anmerkungen zu diesen Reden (a. a. O., S. 364).

dern für die Religionen und die Diaspora der Geistesverwandten in denselben so oft und in den schönsten Aeußerungen über diesen Gegenstand gibt, wie sie namentlich die letzten Jahre seines Lebens reichlich bieten.

Gewiß, es konnte bei dem Wiedererwachen des religiösen und christlichen Lebens nach den Freiheitskriegen der Natur der Verhältnisse und des menschlichen Herzens zufolge das Erneuerungswerk der Kirche nicht ohne ein Element des miterwachten mehr pietistischen Geistes vollzogen werden. Grade in solchen Krisen geht es bei den Meisten nur durch den Kampf des Gesetzes zum Frieden und der Freude der Gnade. Aber daß gleichzeitig auch das äußere staatliche Gesetz störend in dies Werk wieder nach alter Weise eingriff, das war nicht ebenso unvermeidlich. Mit Recht lehnte Schleiermacher sich dawider auf, und Zinzendorf würde es ebenso gethan haben. Denn daß der Staat sich in die freien Angelegenheiten des Gewissens und Glaubens, also gerade in die der christlichen Religion, nicht zu mischen habe, das hatte Zinzendorf vom ersten Anfang seines Auftretens an so stark bezeugt, als es nur geschehen kann. Vielmehr ist nicht zu leugnen, daß alles, was an wahrer innerer Belebung der Einzelnen und an lebendiger Gemeinschaftsstiftung unter den Erweckten aller Kreise, Stände und Confessionen in jener Zeit der zwanziger Jahre so reich zu Tage trat, eben auf dem von Schleiermacher im zinzendorfischen Geiste gezeichneten freien und innerlichen Wege gewirkt worden ist. Die Keime und ersten Anfänge zu dem Besten, dessen unsere gegenwärtige Kirchenzeit sich freuen darf, liegen in jener Zeit und auf diesen Bahnen. Freilich ist die schöpferische Kraft dazu nicht in dem gegeben, was Schleiermacher in jenen Reden als Religion preist, noch überhaupt in dem Gesamtinhalt seines Christentums, wie es damals war und auch späterhin blieb. Diese Kraft lag nur in dem vollen biblischen und im wesentlichen Sinne kirchlichen Christentum, wie es die Erweckten, wenigstens in Norddeutschland, damals vielfach auch aus Zinzendorfs Schriften und durch Anregungen aus der Brüdergemeine wiederfanden. Aber die folgende, im empirischen und historischen Sinne kirchliche, restaurative Periode

der dreißiger Jahre hat durch die anderen, kirchengesetzlichen Bahnen, welche sie immer mehr einschlug, dies Werk nicht gefördert, sondern in vielen Beziehungen gehemmt und getrübt. Sie hat mehr Ordnung und Einsichten zu Wege gebracht, aber auch mehr Spaltung und blähendes Wissen.

Endlich ist hier auch dies ein Berührungspunkt zwischen Zinzendorf und Schleiermacher, daß beide, weil sie die Religion so lebendig als freien inneren Besitz der Einzelnen und der Gemeinschaft denken, nicht so wie namentlich der süddeutsche christliche Tropus durch apokalyptische Zukunftshoffnungen sich die erwartete Vollendung drr Kirche ausmalen zu müssen meinten. Freilich sind Beide hierin auch wieder sehr verschieden. Denn Zinzendorf hat einen sehr lebendigen eschatologischen Sinn und bestimmte auf die Schrift gegründete Hoffnungen der Art allerdings. Er hält es nur der christlichen Weisheit gemäß, davon nicht viel zu sprechen, sondern sich genügen zu lassen an dem seligmachenden Haben des Sohnes Gottes in Glauben und Liebe schon jetzt. Dies verbürgt ihm, mag sich auch die reichsökonomische Entwickelung gestalten, wie sie will, für den Einzelnen jedenfalls die höchste Seligkeit unmittelbar nach dem Aufhören dieses Sterbenslebens und dereinst eine frohe Auferstehung zur Herrlichkeit. Ja er meinte mit Bengel und Anderen, daß diese bei manchen weit Geförderten auch wol sehr bald nach dem Tode eintreten könne. Aber er spricht auch davon nicht viel. Schleiermacher dagegen ist in Folge seines nicht vollständig überwundenen pantheistischen Zuges über Alles das, was das jenseitige Dasein betrifft, nicht recht klar und sicher in seinen Ueberzeugungen. Namentlich die Auferstehung des Leibes und die sichtbare Wiedererscheinung Christi sind Dinge, die in seinem Anschauungskreise keinen rechten Ort finden.

Aber das hat er auch hier mit Zinzendorf gemein, daß er das gegenwärtige selige Leben der Wiedergeborenen in seiner wesentlichen Genugsamkeit so tief erfaßt, und dabei kann er doch in seiner Glaubenslehre nicht umhin, von diesem festen Punkte aus auch die persönliche selige Fortdauer der Einzelnen, aber dieser doch wieder nur als Gemeinschaft der in Christo allzumal zur Vollendung gebrachten Menschheit, ohne darüber viel

15*

Näheres sagen zu wollen, als gewisse Hoffnung in Christo zu behaupten.

Wir schließen hier unsere vergleichende Betrachtung. Vieles Einzelne, an welchem wir unseren Satz noch weiter hätten erhärten können, z. B. die Art, wie Schleiermacher das Abendmahl als höchsten Act der Vereinigung der Gemeinde mit Christo auffaßt, wie er bei der Kindertaufe die Bedeutung des nachfolgenden christlichen Unterrichtes und persönlichen Glaubens ernstlich hervorhebt, oder wie er das Amt der Schlüssel definirt, nicht als absolutio et retentio von Seiten des Amtsträgers nach der Weise der lutherischen Kirche, sondern als priesterlich-königliche Ordnung und Verwaltung des gesamten kirchlichen Lebens, u. a. m. haben wir übergehen müssen. Aber auch das Angeführte wird zum Beweise genügen, daß hier aller Verschiedenheiten, ja gewisser principieller Grundgegensätze ungeachtet eine Verwandtschaft vorliegt, welche mehr ist als oberflächlich zufällige Aehnlichkeit. Der erste Versuch, die zinzendorfische Theologie mit den Mitteln der Zeitbildung nachdenkend durchzuarbeiten und zu reconstruiren, wie ihn L. v. Schrautenbach in seinem religionsphilosophischen Manuscript gemacht hat, ist nie an die Oeffentlichkeit getreten. Dieser Mann war und blieb, wie einerseits Mitglied der Brüdergemeine, trotz seiner äußeren Entfernung von ihr, so andererseits der nur einem engeren Kreise der Besten jener Zeit bekannte und theure philosophirende Anachoret von Lindheim. Schleiermacher, aus dem Kreise der Brüdergemeine ausgeschieden und auf einen hohen Platz zu weithinreichender Wirksamkeit für sein Zeitalter durch göttliche Führung gestellt, hat einen zweiten Versuch der Art gemacht. Nicht, wir wiederholen es, in bewußtem Anknüpfen an Zinzendorfs Theologie, direct und unmittelbar, aber mittelbar, auf Grunde theils verwandter Züge seiner Naturanlage, theils der frühen und bedeutenden Einwirkung auf seinen Geist, welche die Erziehung in der Mitte der zinzendorfischen Brüdergemeine gehabt hatte. Blieb Schrautenbach schon an einem charakteristischen Punkte Zinzendorfs biblischem Glaubensstandpunkte nicht getreu, indem er dessen Begriff der geschichtlich bestimmten adamitischen Sünde in denjenigen nothwendiger Unvollkommenheit des Ge-

schaffenen als solchen verkehrt[1]), so that Schleiermacher ein Gleiches, und unter dem Einfluß der philosophischen Zeitströmungen noch viel mehr als dies, was ihn von Zinzendorf entfernte.

Es war das Größte an Zinzendorfs Theologie, daß er, ohne den vollen Begriff der ethischen Persönlichkeit philosophisch sich explicirt zu haben, doch im Unterschiede von dem ältern orthodoxen Lehrsystem, als rechter Fortbildner des ursprünglich reformatorischen Grundgedankens principiell und consequent mit diesem Begriffe arbeitete. Dieser Begriff bestimmt sein ganzes System. Wo es Mängel zeigt, lassen sich diese allenthalben darauf zurückführen, daß seine individuelle Subjectivität noch nicht vollständig zu dem reinen Begriffe des Subject-Objects, der wahren Persönlichkeit, durchgebildet war.

Das Große und eigentlich Wirksame in Schleiermachers Theologie liegt ebenfalls darin, daß er das Subject zum freien und lebendigen Träger wie alles, so zuhöchst des religiösen Lebens machte. Dies war das Alexanderschwert, mit dem er die gordischen Knoten einer nüchternen Verstandsweisheit bei Ungläubigen und Gläubigen lösen wollte. Darin wurzelt seine Kraft, seine Wirksamkeit zu seiner Zeit, seine Bedeutung für alle Zeit. Aber den wahren Begriff der Persönlichkeit als des vollendeten Subject-Objectes sucht auch er noch, ohne ihn ganz finden zu können. Hätte seine formale philosophische Durchbildung ihm dies viel leichter gemacht als Zinzendorf, so hinderte ihn daran um so viel mehr sein materialer philosophischer Ausgangspunkt, der spinozistische. Darum arbeitet er nicht einmal so wie Zinzendorf, unbewußt aber sicher mit diesem Begriffe, sondern vielmehr wesentlich mit einem individualistischen Subjectsbegriffe, dem das Objective und Allgemeine, welches er allein kennt, nicht zur Freiheit des Liebesgehorsams, zur vollen und gesunden Objectivirung zu helfen vermag. Hier liegt die Wurzel seiner Fehler, aller Ver-

[1]) Was diesen Punkt betrifft, finden sich bei Zinzendorf nur vorübergehend, in den vierziger Jahren, einzelne Aeußerungen, welche seinem sonstigen Standpunkte nicht entsprechen, an welche Schrautenbach daher anknüpfen konnte. Aber es ist immerhin bemerkenswerth und gerade auch für unsern gegenwärtigen Gesichtspunkt zu beachten, daß sie sich eben doch finden.

irrungen seines Systems. Hier liegt eine große Lehre auch für die Theologie der Gegenwart. Lassen wir uns dadurch den rechten Weg zeigen!

2.

Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium.

Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs.

Von

Klostermann in Kiel.

Zweiter Artikel (vgl. Jahrgang 1871, S. 249 ff.).

Nachdem ich im ersten Artikel durch eine rein literarische Untersuchung der Quellenverhältnisse in Deut. 31. 32 erwiesen habe, daß Deut. 31, 16—22 und 32, 1—43 schon zu Hiskia's Zeit vorhanden gewesen sei, ein Resultat, welches durch eine Vergleichung jesajanischer und michanischer Stücke erwünschte Bestätigung fand, stelle ich mir die weitere Frage, ob die Beschaffenheit des Liedes Deut. 32, 1—43 mit der Charakterisirung stimme, welche der einleitende Abschnitt Deut. 31, 16—22 aufstellt. Durch eine bejahende Beantwortung derselben würde der in den manigfachen sprachlichen Berührungen zwischen beiden Stücken (vgl. Jahrg. 1871, S. 274) liegende Grund für ihre Zusammengehörigkeit zu einem vollgültigen Beweise über die Grundlosigkeit der Annahme Knobels verstärkt werden, nach welcher Deut. 32, 1—43 nicht das ursprüngliche Gedicht selber sein soll, von dem in Deut. 31, 16—22 die Rede ist, sondern eine verändernde Ueberarbeitung desselben. Andererseits würde die Einleitung Deut. 31, 16—22 von dem Makel gereinigt sein, den ihr Kamphausen durch die Behauptung aufgedrückt hat, sie sei ein nur bei völligem Misverständnisse des Gedichtes erklärlicher Versuch eines unwissenden Hypothesenjägers, die Unmöglichkeit einer mosaischen Abkunft dieses Gedichtes möglich erscheinen zu lassen. Zur Gewinnung einer Antwort auf jene Frage schlage ich den von Kamphausen im voraus

gebilligten Weg ein, daß ich zuerst das Gedicht für sich betrachte, um zu erkennen, wie es gemeint gewesen sei, und dann die Ansicht vergleiche, welche der Verfasser der Einleitung über denselben Gegenstand bekundet. Denn so wenig ich es auch für das einzig richtige und überall anwendbare Verfahren halte, Titelblatt und Vorrede einer Schrift wegzuschneiden und mein Urtheil über ihren Zweck und Verfasser rein von dem Ergebnisse dictiren zu lassen, welches ich aus der Betrachtung der Schrift für sich gewinne, so nothwendig ist es hier nach dem heutigen Stande der historischen Kritik über diesen Punkt und für den Zweck meiner eignen Arbeit. Die Nothwendigkeit allein gibt mir zu ihm den Muth, den das deutliche Bewußtsein der Grenzen des so Erreichbaren sonst zu nehmen geeignet ist. Die historischen Theologen wissen ja alle im allgemeinen, daß es schon eine Unmöglichkeit ist, ohne sonstige unabhängige Kunde rein aus ihrem Inhalte und ihrer Art eine Schrift der Neuzeit als Erzeugnis eines bestimmten Schriftstellers stringent zu erweisen, daß sich hier überhaupt nur verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit ergeben, und daß vollends bei einem Schriftstücke wie das unsrige, das von geringem Umfange, allgemein lehrhaftem Charakter und poetischem Ausdrucke schon vor drittehalb Jahrtausenden als alt gegolten hat und mit keinen anderen bekannteren verglichen werden kann, auch nicht der unterste Grad der Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist. Aber auch das möchte ich ihnen in Erinnerung bringen, daß es Schriftstücke gibt, bei denen es völlig unmöglich ist, den rechten Verstand zu finden, ohne daß man sich durch nebenhergehende Nachrichten über Abkunft und Anlaß derselben leiten läßt; solche, die bestimmte Nachrichten darüber eigends voraussetzen, und daß es übrigens bei allen zur Förderung des Verständnisses erwünscht ist, solche Kunde zu haben. Unter diesen Umständen darf es nichts Befremdliches haben, wenn sich bei der Untersuchung über Zweck und Anlaß des Gedichtes Deut. 32, 1—43 hier und da keine völlige Bestimmtheit des Resultates ergeben will, welche jedes weitere So- oder Anderssein ausschlösse; vielleicht ist das Gedicht so gehalten, daß erst durch Hinzunahme der in der Einleitung enthaltenen Nachrichten das forschende Auge die rechte Richtung, das Verständnis die Spitze seiner Bestimmtheit

erhält. Nach dieser ausdrücklichen Selbstbescheidung, welche der geneigte Leser sich gefallen lassen muß, gehe ich zur Betrachtung des Gedichtes über, ohne mich auf die Einzelauslegung mehr einzulassen, als es im Interesse des Gesamtverständnisses liegt, und anders als da, wo eine Nachlese zu den bisherigen Arbeiten erforderlich scheint.

I. Das Gedicht an sich.

A. V. 1—14.

Was der Dichter im allgemeinen will, sagt er uns selber sofort in einem besonderen Eingange, und zwar gibt er zunächst, daß es sich um etwas Wichtiges, um eine Sache universaler Bedeutung handle, durch die Aufforderung an Himmel und Erde zu verstehen, daß sie seine Rede hören mögen. Es ist dieses ein hebräisch-poetischer Ausdruck für die gesamte Welt; und wenn diese überhaupt aufgefordert wird zuzuhören, nicht aber Israel allein, so wendet der Dichter sich mit dem, was er sagt, auch nicht zunächst an seine Volksgenossen, sondern an die Welt, welche Israel in ihrer Mitte hat und in und an diesem Volke das geschehen sieht oder sah, worüber der Dichter handeln will. Auf diese Weise erklärt sich einerseits sowol, daß die Rede durchweg Rede über Israel ist, als auch daß am Schlusse ganz unvermittelt die Heidenvölker als diejenigen erscheinen, für welche aus der Darlegung des Dichters eine Nutzanwendung gezogen wird; andererseits, daß an Stellen, wo ein besonders lebhafter Affect herrscht, die Rede sich zum directen Vorwurfe an das gegenwärtig gedachte Israel besondert (V. 6. 7. 18). Denn Israel ist eben ein Theil der Gesamtheit, welche der Dichter anredet, es kann also die Darlegung über Israels Verhalten gegen seinen Gott, wo sie aus ihrer Ruhe heraustritt, ein directes Scheltwort, welches Israel allein gilt, aufnehmen, ohne ihre ganze Haltung als eine Rede an die Schöpfung überhaupt zu verlieren oder zu verwirren. Es ist also zwar nicht ganz richtig, wenn man sagt, der Dichter rufe Himmel und Erde zu Zeugen seiner Verhandlung mit Israel auf, aber indem der Dichter seine Rede ausdrücklich an Himmel und Erde richtet, werden diese thatsächlich zu dem Forum, vor welchem er Jahve's Gerechtigkeit und Israels Schuld nachweist. Allerdings aber ist es

auf eine bloße Zeugenschaft nicht abgesehen, sondern auf mehr, da der Dichter an die Aufforderung zum Hören den Wunsch knüpft, daß seine Lehrrede wie ein erquicklicher Regen sich ergießen möge. Die Lehrrede wendet sich an die Herzen der Zuhörer, und wenn die des Dichters sich ergießen soll, soweit es von seinem Wunsch und Willen abhängt, wie der erquickliche Regen über die seiner bedürftige Pflanzenwelt, so will sie, wie der Regen die Pflanzen befruchtet, Erkenntnis und Willen der Zuhörer in rechter und heilsamer Weise bestimmen. Nicht will sie ein Thun erwirken, welches für die Zuhörer selber gleichgültig und nur für einen außerhalb derselben gelegenen Zweck von Belang wäre, wie wir es uns denken müßten, falls der Dichter Himmel und Erde bloß als Zeugen einer Strafpredigt gegen Israel haben wollte. Dann würde der Vergleich V. 2^b nicht passen, welcher auf's deutlichste zeigt, daß es sich um eine Wirkung handle, welche vom eignen Wesen der Zuhörer aus gewünscht werden muß. Zugleich bestimmt sich durch diesen Ausdruck des Wunsches die Zuhörerschaft näher, welche der Dichter zuerst in V. 1, um die universale Wichtigkeit seiner Sache möglichst stark hervortreten zu lassen, mit Himmel und Erde bezeichnet; es ist die bewußte Creatur überhaupt, für welche der Unterricht über Jahve dasselbe ist, was der Regen für die Pflanzen, und deren letzte Aufgabe ebenso die bewußte Verherrlichung des erkannten Jahve ist, wie es das Ziel der Pflanze ist, zum Fruchtbringen heranzuwachsen. Daß es so gemeint sei, zeigt der 3. Vers, wenn da der Dichter als Inhalt seiner Lehrrede den Namen Jahve's bezeichnet, d. h. das Wesen Jahve's, wie er dasselbe für die redende Creatur erkenntlich gemacht hat und von ihr erkannt und bekannt wissen will, seine Rede also als eine Predigt des Namens Jahve's, und wenn er die bei den Zuhörern zu erreichende Wirkung durch einen um seiner Energie willen als selbständigen Imperativ gestalteten Heischesatz darein setzt, daß die Zuhörer in Folge seiner Darlegung Jahve's Größe erkennen, und, indem sie dieselbe mit williger Lobpreisung bekennen, sie ihm gleichsam als Geschenk darbringen. Denn das ist das Einzige, was die bewußte Creatur Gotte geben kann, daß sie durch die Predigt seines Namens das Lobbekenntnis seiner Größe in sich zeitigen läßt. Jahve übrigens heißt er,

weil in dem Gotte Israels, der diesen Namen führt, der Gott vor ihr steht, dessen Größe zu erkennen und bekennen ihr Ziel ist; und weil der Dichter selber der übrigen Menschheit gegenüber mit Israel zusammengehört, kann er vor ihr Jahve bezeichnen als „unseren Gott“, d. i. den, welchen ihr als meinen und meines Volkes Gott kennt.

Hiemit ist natürlich noch nicht bestimmt, als was der Dichter den Gott Israels seinen Zuhörern zeichnen möchte, damit sie seine Herrlichkeit erkennen. Deshalb bringt er nun das, was er von Jahve zu sagen hat, auf einen knappen charaktervollen Ausdruck und stellt damit das Thema seiner Ausführung auf; und zwar ist der Satz so gehalten, daß der Leser durch die leichte und gefällige Bewegung in V. 1—3 unvermerkt zu ihm hingeführt, dann vor dem Gewichte dieser Aussage sinnend anhalten muß, bis der Dichter ihm dieselbe erklärend durch den Satz mit כִּי auflöst. Er nennt ihn den Felsen, mit Artikel הַצּוּר, nicht als ob er allem Anderen gegenüber schlechthin der Felsen wäre, sondern weil er der Felsen ist, von dem die Aussage gilt תָּמִים פָּעֳלוֹ. Denn der Artikel steht in Correspondenz mit diesem Satze und hält diesem Anhange vorn das Gegengewicht. Was der Dichter mit der Bezeichnung Gottes als eines Felsens will, sagt er selber V. 37. Nämlich das kann füglich als der Felsen eines Menschen oder eines Volkes bezeichnet werden, worauf dasselbe seinen Bestand gründet, oder wodurch dasselbe seinen gefährdeten Bestand zu sichern sucht. Und da das creatürliche Leben überhaupt seinen Grund nicht in sich selber, sondern in Gott hat, da es, um sich gegen die Gefahr zu behaupten, zu Gott seine Zuflucht nehmen muß, so begreift man leicht, wie der Ausdruck Fels dazu gebraucht werden konnte, um das zu bezeichnen, was der abhängige Mensch an seinem Gotte hat oder zu haben glaubt. Es ist verkehrt, denselben als eine Fundgrube von Wesensbestimmungen, etwa für die Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes an sich ausbeuten zu wollen. Natürlich ist ewige Selbstgleichheit die nothwendige Voraussetzung dafür, daß ich einen Gott als den einzig wahren Felsen im biblischen Sinne bezeichne; aber dieser Ausdruck selber benennt Gottes Wesen nicht an sich, sondern das, was der Mensch an ihm hat oder haben will. Jahve nun nennt der Dichter unter allen Felsen, welche die

Völker und Menschen dafür ansehen, als den vollkommenen, als den der im höchsten und vollsten Sinne das ist, was dieser Name sagt. Er ist der Fels, dessen פֹּעַל ist תָּמִים. Es ist eine stillschweigende Voraussetzung, daß פֹּעַל im activen Sinne das Werk, das er vollbringt, seine Handlungen bezeichne. Ich muß diese Fassung beanstanden; denn abgesehen davon, daß der ganze Satz bildlich gemeint ist, indem die Erklärung erst mit כִּי beginnt, und daß bei Festhaltung des Bildes von einem Handeln des Felsens als etwas Selbstverständlichem nicht die Rede sein kann, würde eine unzuläßige Tautologie entstehen. Wenn der Dichter תָּמִים פָּעֳלוֹ so gemeint hätte: sein Thun ist moralisch vollkommen, so konnte er den ganz dasselbe sagenden Parallelausdruck: alle seine Handlungsweisen sind Gerechtigkeit, nicht durch כִּי anknüpfen, da kein einsichtiger Redner je sagen wird: sein Handeln ist vollkommen, weil sein ganzes Verfahren gerecht ist; es wäre das nur möglich, wenn durch den Zusammenhang der Begriff „Handeln" eine concrete Bestimmtheit erhalten hätte, der gegenüber „sein ganzes Verfahren" die Allgemeinheit verträte und so a majori ad minus gefolgert würde. Das ist indessen hier nicht der Fall. Aber wie ἔργον und מַעֲשֶׂה sowol activ das Werk jemandes bezeichnen kann, das man als Product seiner Thätigkeit von ihm unterscheidet, als auch passiv das Werk, das mit dem Da- und Sosein einer Sache vollbracht und mit ihr selber eins ist, wie z. B. Ez. 1, 16 der מַעֲשֵׂה der Räder sie selber in ihrer Einrichtung und Arbeit sind, so muß auch פֹּעַל nach beiden Seiten hin gebraucht werden können. Es ist kein Beweis, wenn ich auf Ps. 90, 16 verweise, wo Jahve's Werk und Jahve's herrliche Erscheinung parallel stehen, oder auf Ps. 95, 9, wo Jahve's Werk und er selber als Gegenstand der Erfahrung Israels wechseln, denn in der eigentlichen Rede läßt sich das Wirken Gottes als das Offenbarungsmittel seines Wesens nicht von seinem Wesen trennen, so daß die Parallelsetzung dieser beiden Begriffe nicht für ihr Zusammenfallen beweist; aber wo wie hier bildlich der Name einer Sache für Gott gebraucht wird, kann zweifellos diese Sache durch ein Prädicat näher bestimmt werden, welches ohne Uebertragung aus dem Bildlichen in's Eigentliche auf Gott nicht, sondern nur auf die Sache paßt. So ist auch hier der

Ausdruck צור תָּמִים פָּעֳלוֹ ein Fels, der ein vollkommenes Werk ist, d. i. bei dessen Hervorbringung die Idee des Felsens zur vollkommenen Verwirklichung gelangt ist, durch den Artikel aus einem generischen Begriffe zu einem specifischen erhoben, der Felsen, dessen Einrichtung und Wesen ihn allen anderen gegenüber als den schlechthin vollkommenen kennzeichnet, und so zur bildlichen Bezeichnung des Gottes geworden, von dem der Dichter reden will. Man sage nicht, diese Erörterung sei überflüßig; denn erst aus der Erkenntnis, daß die erste Zeile von V. 4 ganz bildlich gehalten ist und der Dichter sagen will: „Bekennet unseren Gott Jahve, den ich unter allen Göttern, welche als Felsen gelten, als den Felsen bezeichnen muß, dessen Art und Wesen vollkommen ist, d. h. der das im vollen Sinne ist und leistet, was man unter diesem Namen versteht und setzt, ergibt sich die innere Nothwendigkeit des Gedankenfortschrittes, welcher den Dichter dazu führt, mit einem כִּי eigentliche Aussagen als erklärende Begründung jenem bildlichen Satze folgen zu lassen. Zugleich ist damit die syntaktische Natur des nun folgenden Satzes dahin bestimmt, daß er aus zwei asyndetisch neben einandergestellten Sätzen besteht, so geordnet, daß in einer Art von Chiasmus im ersten als Subject כָּל־דְּרָכָיו betont voransteht, im zweiten das Prädicat in besonders gewichtiger Ausführung dem ganz tonlosen Subjecte הוּא vorgesetzt ist. Es kann also keine Rede mehr davon sein, das Wort אֵל אֱמוּנָה etwa über das כִּי zurück als Parallelbegriff zu הַצּוּר zu stellen, was schon grammatisch fehlerhaft wäre.

Alle seine Wege, d. i. sein ganzes Verfahren in allen seinen einzelnen Momenten, soweit es dem Auge geschichtlich vorliegt, sagt der Dichter ist מִשְׁפָּט. Dieses Wort bezeichnet die Norm und die Normalität für das Verhalten, welche sich aus dem zwischen zwei Parteien gesetzten Verhältnisse ergibt. Hier ist von dem Verhältnisse die Rede, kraft dessen Jahve sich zu Israels Gotte gemacht hat und dieses Volk an ihm seinen Gott hat, und der Dichter will der ihm zuhörenden Welt diesen Gott Israels als den empfehlen, an welchem diejenigen, welche ihn sich ihren Gott sein lassen, im vollsten Sinne haben können, was sie suchen. Auf Grund der Erfahrung, die Israel mit dem Dichter gemacht hat, sagt er daher, alle seine Wege sind מִשְׁפָּט, und meint damit, daß das Verhalten

Gottes überall und durchaus dem einmal gegebenen Verhältnisse entsprochen habe, kraft dessen er Israels Gott ist. Deshalb kann er ihn weiter nennen einen Gott der Treue, an dem man immer zuverläßig den Gott findet, der er sein will; die Aussage vervollständigt sich durch Hinzutritt des negativen Ausdruckes וְאֵין עָוֶל. Derselbe hat im Leben eine technische Bedeutung. Vergleicht man nemlich Deut. 25, 13—16. Lev. 19, 35. 36 und 15, so ergibt sich, daß עָוֶל in der Rechtssphäre das Gegentheil der אֱמוּנָה ist, das Thun dessen, der den rechtmäßigen Verpflichtungen aus selbstsüchtiger Hinterlist nicht entspricht und denjenigen täuscht und betrügt, welcher im Vertrauen auf das Recht sich an ihn wendet.

Der besondere Nachdruck, mit dem durch immer neue Aussagen die sich gleichbleibende Treue Jahve's in seinem Verhältnisse als Gott Israels betont wird, macht uns darauf gefaßt, daß es dem Dichter im weiteren Verlaufe seiner Darlegung gerade auf diesen Punkt ankommen wird und daß er gerade in Bezug auf ihn naheliegenden Widerspruch abschneiden will. Denn eine Erklärung des Bildes vom Felsen hätte ja ebenso gut auf die Allmacht und und fürsehende Weisheit Jahve's, wie auf seine lautere Treue und untadlige Gradheit verweisen können; unser Dichter aber wendet das Bild nur nach der letzteren Seite hin und begrenzt auf diese Weise sein Thema näher, und wenn er nun auf die Geschichte Israels eingeht, um einerseits die herrliche Vergangenheit als ein redendes Zeugnis für das hinzustellen, was er von Israels Gotte prädicirt hat, andererseits die kümmerliche Gegenwart so zu erklären, daß sie keinerlei Widerspruch gegen jene seine Aussage erhebt, so erkennen wir, daß ihm schon bei V. 4 die Möglichkeit vorschwebt, seine Zuhörer könnten aus der dermaligen Gegenwart Israels, wie sie vor ihren Augen steht, wo Israel an seinem Gott keinen Rückhalt findet, Gründe des Widerspruchs gegen seine Aussage über Jahve und der Abwehr seiner Zumuthung V. 3 b herleiten. Ist dieses richtig, so rechtfertigt sich psychologisch der sonst auffällige Sprung, mit welchem der Dichter V. 5 die Thatsache der Gegenwart anerkennt, welche seine Zuhörer ihm entgegenhalten können, daß nämlich das gegenwärtige Israel sich von dem Dienste Jahve's als einem vergeblichen und eitlen losmacht. Er drückt die-

selbe aber so aus, daß sie als ein tückischer Streich, als ein Thun thörichter Selbstverblendung gegen offene Thatsachen, als grundlose Willkür erscheint. So die Thatsache deutend, verpflichtet er sich natürlich im Interesse der Ueberzeugungskraft seiner eigenen Darlegung, diese Deutung aus einer Zusammenhaltung des vorliegenden Verhaltens Jahve's gegen sein Volk und des Schrittes, den Israel jetzt gethan hat oder thut, als gegründet zu erweisen. Aber indem er so scheinbar statt des aufgestellten Thema's einer Verkündigung der Treue Jahve's zunächst das andere behandelt, daß das dermalige Verhalten Israels ein Thun des schmählichsten Undankes und der treulosesten Willkür sei, schweift er keineswegs von seinem eigentlichen Zwecke ab. Denn indem er den letzten Satz so erweist, daß er die Thaten liebender Fürsorge schildert, welche Israel von Jahve erfahren hat, und welchen es nun mit solchem Verhalten antwortet, erweist er direct auch wenigstens für die Vergangenheit seinen ersten Satz von der unvergleichlichen Treue und unbestochenen Zuverläßigkeit des Gottes Jahve. Auf der anderen Seite verräth der Umstand, daß er die beregte Thatsache V. 5 nur so ausspricht, daß seine Worte zu einer herben Anklage werden, eine Steigerung des Affectes, bei der es wieder psychologisch begreiflich wird, wie der Dichter, gleichsam als scheue er sich nicht, vor der Versammlung der ganzen Welt seinem Volke den Vorwurf verruchten Undankes in's Gesicht zu schleudern, und als müsse er ihm bei seinem unheilvollen Beginnen noch durch ein Wort der Erinnerung den Weg zu verlegen suchen, in V. 6 das Israel direct anredet, welches ihm eben in V. 5 als דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל vor die Seele getreten war.

Die Voraussetzungen, auf denen meine ungefäre Wiedergabe von V. 5. 6 beruht, nämlich, daß der Dichter ein gegenwärtig vorliegendes Beginnen Israels, das man ihm als Beweis gegen seine Aussage über die Zuverläßigkeit Jahve's entgegenhalten könne, als Antwort uud Erwiderung auf Jahve's vergangene Liebesbeweisungen werthe und daß es ihm dabei als ein Thun thörichter Selbstverblendung und tückischer Undankbarkeit erscheine, wird jedermann zugestehen. Denn in V. 6 fragt der Dichter ausdrücklich, ob dieses Thun die rechte Vergeltung sei für den Gott, den das

Volk aus seiner Vergangenheit bloß als liebevollen und fürsorgenden Vater kennen gelernt habe, und in V. 5 nennt er dasjenige Israel, von dem hier die Rede ist, ein verdrehtes und tückisches Geschlecht, eine Brut also, von der man es sich nicht versehen darf, daß sie sich durch die sittlichen Bande der Pietät oder des Rechtes hindern lassen wird, zu thun, was sie gelüstet, auch wenn sie dadurch den eigenen Vater oder den größten Wohlthäter desavouirt, um diesen welschen Ausdruck zu gebrauchen. Aus dem Verhalten solcher Brut ist natürlich — meint der Dichter — kein Schluß auf Werth oder Unwerth, Wahrheit oder Unwahrheit der Vaterschaft oder Wohlthäterschaft dessen zu machen, gegen den es gerichtet ist.

Daß der Leser diese Voraussetzungen theile und meine Folgerungen daraus billige, ist für mich die Hauptsache; darauf lege ich kein Gewicht, ob er mir zustimmt, wenn ich die Worte von V. 5ᵃ wie sie lauten, für unerklärbar und die bisherigen Versuche, sie zu erklären, für unglücklich halte. Ich will darauf nur im Vorübergehen hinweisen, daß, wenn man לֹא בָנָיו nach Hos. 1, 9 (לֹא עַמִּי) als einen Begriff tadelnden Inhaltes faßt, wie man muß, es eine grammatische Unmöglichkeit ist, das Suffix in מוּמָם auf ein בָּנָיו zu beziehen, von dem gar keine Rede gewesen ist (gegen Knobel), und andererseits, daß es eine logische Unmöglichkeit ist, es auf לֹא בָנָיו zu beziehen. Denn kann schon niemand sein eigner Flecken sein, so ist es vollends unmöglich, denjenigen seinen eignen Schandflecken zu nennen, der gar nichts anders, etwa nach seiner Lichtseite, sondern nur eben nach seiner Schändlichkeit, wie hier das verdrehte Geschlecht als לֹא בָנָיו, gedacht und gesetzt ist. Und nur eine kümmerliche Hülfe ist es, wenn man mit Kamphausen מֻמָּם ausspricht. Es ist kein denkbarer Gegensatz zwischen בָּנִים und מוּמִים, keine Synonymie zwischen מוּם und לֹא בָנָיו, daß der Leser zwischen לֹא בָנָיו und דּוֹר עִקֵּשׁ das Wort מוּמִים als einen gleichartigen Subjectsbegriff ansehen und nicht vielmehr sich versucht fühlen sollte, es als Objectsaccusativ zu שִׁחֵת zu construiren. Was von diesen Deutungsversuchen hätte abhalten sollen, ist die sprachliche Unrichtigkeit und die logische Unbrauchbarkeit der herkömmlichen Auffassung von שִׁחֵת לוֹ in dem Sinne von „verderblich handeln gegen Jemanden“. Gewiß heißt שִׁחֵת absolut gesetzt „ver-

derblich handeln", aber in dem Sinne von „Verderben anrichten, Unheil anzetteln"; so gut man daher, wie an der einzigen vergleichbaren Stelle Num. 32, 15 sagen kann שִׁחַתֶּם לְכָל־הָעָם הַזֶּה, „ihr stiftet Verderben an für dieses ganze Volk da", so wenig wahrscheinlich ist es, daß unser Dichter habe sagen wollen: „es hat Verderben angestiftet gegen Jahve sein Volk". Das meinen auch die Ausleger nicht; die Ambiguität des deutschen Ausdruckes „verderblich handeln" erlaubt ihnen, dafür den anderen „moralisch schlecht handeln, sündigen" zu substituiren. Aber dieser blasse allgemeine Ausdruck über Israels Verhalten gegen seinen Gott ist im Zusammenhange völlig unbrauchbar. Nachdem nämlich an Jahve gerade die Treue und lautere Geradheit seines Verhaltens hervorgehoben ist, muß das Verhalten, welches der Dichter Israel vorwirft, ein ebenso concret bestimmtes sein, daß es mit dem Jahve's verglichen werden und der Dichter fragen kann: „Ist das die Antwort auf Jahve's Treue und liebevolle Fürsorge?" Es muß ein solches sein, welches sich bei einem verdrehten und tückischen Geschlechte als natürlich erwarten läßt. Aber „sündigen" im allgemeinen thut jedes Kind einmal gegen seinen Vater, jedes Volk gegen seinen Gott, ohne daß es darum ein verdrehtes und tückisches genannt werden dürfte, und ohne daß damit dem Vater oder dem Gotte in Undank der Abschied gegeben würde. Der Ausdruck ist also zu schwach, zu allgemein, als daß er den logisch richtigen Gegensatz zu Jahve's Treue und Geradheit bezeichnen könnte, denn er sagt durchaus nichts weiter als dieses: „eine Sünde hat Israel an seinem treuen Gotte begangen". Darauf kann der Dichter unmöglich mit dem unwillig erstaunten הֲזֹאת hinweisen: „Solches willst du Jahve zurückgeben?" Vielmehr indem er so fortfährt, bezeugt er für jeden, der sehen will, daß er eine bestimmte Sünde, ein entrüstendes Verbrechen namhaft gemacht habe, und zwar ein solches, welches die freche Nichtachtung der von Natur heiligsten Bande involvirt. Denn sonst könnte der Dichter nicht fortfahren: „Du benimmst dich damit gegen Jahve, als gehe er dich durchaus nicht an, während er doch dein Vater ist."

Unter diesen Umständen beweist es wieder einmal für den
chen Instinct Ewalds, daß er sofort in V. 5ª die Be-

zeichnung eines concreten Verbrechens, nämlich des Eidbruches, gefunden hat. Nur wenn die Worte dieses meinen, schreitet die Rede unanstößig fort. Auf dem Wege aber, auf dem Ewald diesen Sinn gewinnt, kann ich ihm nicht folgen; denn erstens aramäischem Maumtha kann nur hebräisches מוּמָה entsprechen, wie hebräischem מוּמָם aramäisches Mum mit Suffix der 3. Plur. gegenübersteht. Aus jenem ersten aramäischen Worte kann also ein hebräisches מוּמָה um so weniger erschlossen werden, als eine Wurzel ימה „schwören" mit keiner Spur im Hebräischen nachzuweisen ist. Zweitens ist vorher nirgends von einem Eidschwur zwischen Jahve und Israel die Rede gewesen, und auch nachher erwähnt der Dichter beim Ueberblick über die Vergangenheit keines Eidschwures oder Gelöbnisses Israels, zu dem die großen Thaten Jahve's es bewogen, und das es dann nicht gehalten hätte. Der Dichter kann also nicht die Sünde Israels, um die sich Alles dreht, mit dem Ausdrucke Eidbruch bezeichnet haben, zu dem er vorher nicht hingeleitet und den er auch nachher gar nicht weiter verwandt hat. Drittens stünde nach Ewalds Auffassung des Satzes לֹא בָנָיו so unbetont und liegt alles Gewicht so sehr auf dem Prädicat, daß man weniger einen Parallelausdruck für den Subjectsbegriff, also דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל, als vielmehr einen solchen für das Prädicat im Folgenden erwarten sollte. Dennoch muß die ursprüngliche Meinung des Dichters in dieser Richtung gesucht werden. Mein Freund, Dr. Riehm, gestattet mir hoffentlich, für die Leser, welche mit mir die Textesworte für verdorben und Ewalds Versuch sie zu deuten, für sprachlich bedenklich ansehen, meine eigene Ansicht kurz herzusetzen, auch wenn die dadurch bedingte Textänderung für ihn nichts Lockendes haben sollte. Daß man schon im Altertum das Gefühl hatte, der Text sei corrumpirt, zeigen die Varianten שחתו bei Sam. LXX und לו לא für לא לו ebendaselbst; man kann schon früher ähnliche Versuche, den Text zu bessern, gemacht haben, und Correcturen können neben das Ursprüngliche gestellt sein. Außer dem Gefühle, daß die erste Zeile von V. 5, wenn auch nicht länger, als z. B. die erste von V. 28, die dritte von V. 30, die erste von V. 39, doch mehr gewichtige und selbständige Begriffe enthält, als die Analogie erwarten läßt, nämlich שִׁחֵת לוֹ, לֹא בָנָיו, מוּמָם, bewegt

mich die bemerkenswerthe graphische und lautliche Aehnlichkeit von
לוֹ und לֹא, בָּנָיו und מוּמָם zu diesem Verdachte; und da erscheint
es mir außerordentlich naheliegend, daß eine irrige Verdoppelung
von לוֹ dazu geführt habe, das א, welches jetzt in לֹא als Be-
standtheil des Vorhergehenden erscheint, vom Folgenden abzutrennen
und daß בניו und מומם die Reste zweier Lesarten eines und des-
selben Wortes seien, nämlich אֱמוּנָיו und אֱמוּנָם, welche sich ebenso
zu einander verhalten, wie das von LXX und Sam. ausgedrückte
שחתו und das masoretische שִׁחֵת. Es bleibt uns demnach die
Wahl, den ursprünglichen Text entweder so herzustellen: שִׁחֵת לוֹ אֱמוּנָיו
oder so: שִׁחֲתוּ לוֹ אֱמוּנָם, zu welchem Satze sich dann die zweite
Zeile ebenso verhält, wie die zweite Zeile von V. 19 zur ersten.
Soll ich mich zwischen beiden entscheiden, so wähle ich die letztere.
Denn daß der Dichter in V. 6 das Collectiv עַם mit dem Plural
construirt, erscheint mir als Fortführung gleicher Construction von
דור in V. 5; und da אֵמֻן eine Eigentümlichkeit unseres Dichters
ist (vgl. V. 20), so konnte man eher dazu kommen, für ursprüng-
liches אֱמוּנָם das fast gleichaussehende אֱמוּנָיו vom üblichen אֱמוּנִים
zu lesen und einzusetzen, als אֱמוּנָם für אֱמוּנָיו, zumal dann, wenn
schon שחתו in den Singular שחת verändert worden war.

Auf diese, wie ich meine, einleuchtende Weise haben wir einen
Text gewonnen, der allen Anforderungen entspricht. Wenn näm-
lich שִׁחֵת רַחֲמָיו Am. 1, 11 die widernatürliche Erstickung und
Abtödtung des natürlichen Mitgefühles mit dem Bruder bezeichnet
und zum Gegentheile etwa נֹצֵר חֶסֶד Ex. 34, 7, ja, wie man aus
שָׁמַר עֶבְרָתוֹ Am. 1, 11 schließen darf, שֹׁמֵר רַחֲמָיו hat, „das Rege-
und Lebendigerhalten des natürlichen Mitgefühles", so darf man
getrost zu נֹצֵר אֱמוּנִים Ps. 32, 24 und שֹׁמֵר אֱמוּנִים, dieser Eigen-
schaft des צדיק Jes. 26, 2, als Gegentheil ein שִׁחֵת אֱמוּנִים und
da, wo wie Am. 1, 11 das Mitgefühl, so hier das An-
gehörigkeitsgefühl und der Trieb der Anhänglichkeit das natürlich
gegebene ist, ein שִׁחֵת אֱמוּנָיו oder nach dem Sprachgebrauche unseres
Dichters אֱמֻנוֹ postuliren. Dieses construirt sich ganz natur-
gemäß mit לְ dessen, dem die Treue und Anhänglichkeit geschuldet
wird, wie נֹצֵר חֶסֶד Ex. 34, 7, und es ist demnach die Meinung von
V. 5: erstickt, gewaltsam unterdrückt hat ihm gegenüber die natür-

liche von ihnen geschuldete Treue und Anhänglichkeit ein verdrehtes und tückisches Geschlecht. Es ist אֵמוּן, אֱמוּנָה, אֱמוּנִים auf der untersittlichen Stufe, wenn, wie Jesaja (1, 3) sagt: „Der Ochs seinen Eigentümer und der Esel die Krippe kennt, aus der er frißt.“ Ebenso natürlich ist es, daß auf der sittlichen Stufe der Mensch demjenigen, dem er sein Dasein und seine Erhaltung verdankt, also etwa seinem Vater gegenüber, Anhänglichkeit und Treue bewahrt; und es ist empörend, es ist vom natürlichen Gefühle als eine unnatürliche Entartung verurtheilt, wenn die Kinder sich dem Vater entziehen und die Zugehörigkeit zu ihm thatsächlich leugnen. Nichts Geringeres nun, als solche Schandthat wirft Jesaja denen vor, über die er nach 1, 3 ausruft: הוֹי זֶרַע מְרֵעִים und בָּנִים מַשְׁחִיתִים und unser Dichter, wenn er Jahve V. 20 sagen läßt: דּוֹר תַּהְפֻּכוֹת seien sie, בָּנִים לֹא אֵמֻן בָּם; und wenn er nun hier in V. 5 über die ihm entgegengehaltene Thatsache, daß das Israel der Gegenwart sich dem Dienste Jahve's und seiner Anerkennung geflissentlich entziehe, kein anderes Urtheil fällen zu können bezeugt, als daß dieses eine willentliche Erstickung des unter allen Umständen natürlichen und naturgesetzlichen Triebes der Treue und Anhänglichkeit sei, so schreitet die Rede sachgemäß fort, wenn er entrüstet über des Volkes schuldvolle Selbstverblendung fragt, ob denn gerade dem Jahve gegenüber unter allen Göttern dieses Verhalten naturgemäß und am Platze sei. Da könne es ja nur, was die unsinnigste Raserei wäre, als Vergeltung und Erwiderung dafür gemeint sein, daß Jahve es in's Leben gerufen und ihm alles das in zuvorkommender Liebe gegeben hat, was seinen Bestand ausmacht (V. 6). Denn das müsse es ja wissen und einsehen, daß Jahve und kein anderer Gott es gegründet hat (V. 7); jeder Blick rückwärts bezeugt ihm das unwiderleglich.

Wenn Schultz sagt, dem Dichter erscheine hier die Zeit Josua's schon als unvordenkliche Urzeit, und Kamphausen (S. 302), des Dichters Zeit erscheine als durch viele Geschlechter von der Einnahme Kanaans getrennt, so kann ich nicht finden, daß die Aufforderung im 7. Verse zu dieser Behauptung entscheidenden Anlaß gibt. Denn der Dichter fordert nicht auf vierfache Weise zur Erforschung der Urzeit auf und sagt durchaus nicht, daß V. 8—14

eine Beschreibung dieser entlegenen Urzeit geben wolle. Vielmehr meint er mit der Forderung: „Frage deinen Vater und deine Alten“ nichts Anderes, als: die Erzählungen dieser Alten über das, was sie selber noch von Jahve's herrlichen Thaten gesehen und erlebt haben, können dich überzeugen, daß du Jahve zu verdanken hast alles, was du wirklich warest und bist, hattest und hast. Wäre die Meinung: frage sie, daß sie dir über die euch beiderseits ferne Urzeit erzählen, so fände ich es sehr befremdlich, daß der Dichter in der ersten Zeile offenbar ein hinreichend deutliches Bild der Urzeit in der Seele der Angeredeten voraussetzt, wenn er sie auffordert, sich daran zu erinnern. Unter diesen Umständen muß ich annehmen, daß der Dichter in V. 7 nicht die Erforschung der einen Urzeit vierfach bezeichne, sondern vielmehr die Vergangenheit überhaupt zerlege, nämlich in die Urzeit, d. h. die Zeit, über welche hinaus sich der Ursprung des Volkes nicht mehr zurückverfolgen läßt, sodann in die von da bis zu den Vätern der gegenwärtigen Generation herabreichende Zeit, wo ein Geschlecht dem anderen folgte, endlich in die nächste Vergangenheit, deren lebendige Zeugen noch in den alten Leuten gegenwärtig sind. Dieser Dreitheilung der Vergangenheit entspricht es, wenn der Dichter in dem Rückblicke, welchen er nun auf die Vergangenheit, als auf ein zusammenhängendes Zeugnis dafür wirft, daß Jahve Israels Vater sei, dem es alles verdanke, dreierlei Thatsachen in zeitlicher Folge namhaft macht: erstens, daß Jahve Israel ein großes Land ausgesucht und angewiesen habe, als es noch kein Leben als Volk hatte (V. 8. 9); zweitens, daß Jahve das in eigener Ohnmacht dem Tode verfallende Volk durch seinen alleinigen Beistand befähigt habe, den ihm längst vorbestimmten Weg selbständiger Machtentwickelung zu betreten (V. 10—12); drittens, daß er allen Hindernissen zum Trotze diese Entwickelung in raschen und kühnen Schritten an das Ziel glücklichen Daseins und reichlichen Behagens geführt habe (V. 13. 14). Je allgemeiner aber diese Erinnerung gehalten ist, desto weniger läßt sich nach Jahren oder auch nach dem Jahrhundert der Punct berechnen, von wo aus man schon Solches erzählen konnte. Jedenfalls ist es kein unmotivirter Einfall, wenn ich sage, der Dichter erstrecke die Zeit des glücklichen

Gedeihens Israels soweit herab, daß die Väter und alten Leute unter den Zeitgenossen noch als Zeugen über dieselbe oder wenigstens einen Theil derselben gelten können; und bei dem geraden Fortgange von V. 12 zu V. 13. 14 muß es mir zweifelhaft erscheinen, daß der Dichter irgend welche erhebliche Katastrophen, geeignet den Fortbestand und das sichere Gedeihen Israels in Frage zu stellen oder unmöglich zu machen, zwischen der zweiten und dritten Periode mitteninne liegend gewußt habe.

Indem er das Bild selber zeichnet, welches sich Israel von der Liebe und Treue seines Gottes, der es Alles verdankt, vor die Augen stellen muß, wenn es seiner Forderung nachkommend die Vergangenheit sich vergegenwärtigt, kann der Dichter um so eher wieder aus der momentanen, im Affecte der Entrüstung begründeten Anrede an Israel in die Rede über seine Erfahrungen von Jahve's Treue und Zuverläßigkeit zurücktreten, in welcher er angefangen hatte, der ganzen Welt diesen Gott anzurühmen, als die Erinnerung Israels an die Beweise der hülfebereiten Macht und Liebe seines Gottes, wie ich schon zeigte, von selber einen integrirenden Theil der vom Dichter beabsichtigten Predigt an die Welt bildete. Zuerst erinnert er an die Zeit, wo der Höchste, der anfänglich eine Gott aller Menschen, den Völkern gesonderte Gebietstheile als ihr eigenes Erbe anwies, um so Völker überhaupt zu schaffen (daher גּוֹיִם ohne Artikel), wo er die Adamssöhne, die als solche die eine Familie Adams bildeten, als Anfänger vieler selbständiger Kreise auseinandergehen ließ, um zu zeigen, daß Israel, damals kaum bemerkbar, mit einem Erbtheil bedacht worden sei, welches dieses Volk als dem Höchsten besonders nahestehend kennzeichnen mußte. Ich übersetze „Adamssöhne“ nicht „Menschenkinder“, weil בְּנֵי אָדָם dem בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ebenso als das Ganze dem Theilbegriffe, wie גּוֹיִם dem עַמִּים entspricht, wie dann besonders klar wird, wenn man sich entschließt, die herkömmliche Deutung von V. 8ᵇ gegen meine bessere aufzugeben. Man kann nach jener nur entweder übersetzen, was sprachlich zuläßig ist: „da setzte er soviel Völkergrenzen und Völkergebiete fest, als Israel Söhne zählte“. Soll dieses eine bekannte Zahl sein, so kann man nur an die zwölf Söhne Israels denken, von welchen die

zwölf Stämme den Namen tragen, und die Meinung des Dichters wäre: Gott habe im Ganzen zwölf Völkergebiete und folgeweise zwölf Völker geschaffen. Aber das kann seine Meinung nicht sein, denn Israel ist nach ihm auch ein Volk geworden und kann um so weniger bloß mit der Ehre abgefunden sein, jedem der zwölf Völker je einen Sohn gegenüberzustellen, als der Dichter das, was Jahve an Israel that, aus der Erwählung dieses zum eigenen Besitze und Erbe Jahve's erklärt. Oder, und das ist die jetzt herrschende Auffassung, man übersetzt: „er stellte die Grenzen der Völker mit Rücksicht auf die Zahl der Kinder Israel fest", d. h. so, daß für diese ein ausgiebiger Raum zur Wohnung blieb. Aber Jahve kann überhaupt nicht die Grenzen eines Volkes festgestellt haben, ohne auf alle anderen und ihr Gebiet Rücksicht zu nehmen. Es wäre ein sonderbarer Dichter, der dieses selbstverständlich von Allen Geltende als einen einzigartigen Vorzug Israels vor anderen Völkern ausgegeben und in der einzigen Gottangehörigkeit desselben dafür den entsprechenden Grund aufgezeigt hätte. Und die Sonderbarkeit wäre noch größer, daß der Dichter, welcher die einzigartige Fürsorge Gottes bei der Aussteuer der Völker für sein Volk verherrlichen will, statt zu sagen, er habe Israel ausgesteuert, und das besser und reichlicher als die anderen, vielmehr gesagt haben soll, er habe die Anderen ausgesteuert, ohne die Augen vor dem Kinderreichthum Israels zu verschließen. Hat denn Jahve diesen rein passiv angesehen, oder hat er Israel Nichts geben wollen, daß er mit allem Hinblick auf dasselbe nicht weiter gekommen ist, als für andere Völker Grenzen zu setzen? Es ist unbegreiflich, wie man hat auf den Vordersatz בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם, der doch eben dasselbe sagt, wie יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים, diese Worte als Hauptsatz hat folgen lassen können, während doch nach der Ansicht der Vertreter dieser Auslegung der Dichter an jenen Zeitsatz sofort die Aussage hätte anschließen müssen: „da sorgte er für eine ausreichende Wohnung Israels", oder: „da faßte er die Zahl der Söhne Israels in's Auge". Factisch haben diese Ausleger mit ihrer Deutung dem unscheinbaren לְ vor מִסְפַּר folgende Bedeutung großmüthig beigelegt: „so daß er dabei einen ausreichend großen und schönen Wohnraum aufsparte und vorbehielt für". Ob sich das durch

Jos. 4, 5. 8 und Ex. 24, 4 rechtfertigen lasse, wo לְמִסְפַּר וְגוֹ׳ allerdings wie כְּמִסְפַּר 1 Kön. 18, 31 übersetzt werden kann: „entsprechend der Zahl der [zwölf] Stämme Israel“, überlasse ich dem einsichtigen Leser zu entscheiden. Es ist dort von der Beschaffung von genau zwölf Steinen die Rede und der Sinn: „entsprechend der bekannten Zwölfzahl der Stämme Israels“ ist eine vom Zusammenhange gebotene Näherbestimmung des dativus commodi: „für die zwölf Stämme Israels“. Die Beiziehung dieser Stellen würde also höchstens dazu zwingen, hier zu übersetzen: „entsprechend der Zahl der Söhne Israels“ und dieses zu deuten: für die Söhne Israels, daß sie die Völkergebiete erhielten, und zwar so, daß nach ihrer Zahl auf je einen ein Gebiet kam. Aber da von den Völkergebieten keine bestimmte Zahl angegeben und die Zahl der Söhne Israels ebenfalls unbestimmt gelassen ist, so kann der Dichter nicht gemeint gewesen sein, bei der Zuweisung der Völkergebiete die auffällige Correspondenz zwischen ihrer Zahl und der der Söhne Israels hervorzuheben.

Die Wahrheit liegt so auf der Hand, daß man sie gar nicht verfehlen kann, wenn man erstens das artikellose גְּבֻלוֹת עַמִּים als generischen Ausdruck faßt, nicht „die Grenzen der Völker“, sondern, wie רֹאשׁ גּוֹיִם Ps. 18, 44 „ein Haupt über ganze Nationen“ ist und Ps. 47, 4 יַדְבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ „er treibt zusammen ganze Völker unter uns“, „Völkergebiete“, die Gebiete oder Grenzen von ganzen Völkern; wenn man zweitens den Dativ in seiner überall zu Grunde liegenden Bedeutung als „für“, „ihnen zu eigen“ deutet; und wenn man drittens erkennt, daß לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל nach der eigentümlichen Gebrauchsweise, welche der Hebräer von dem Worte מִסְפָּר in Stellen wie Gen. 34, 30. Num. 9, 20. Jes. 10, 19 macht, um die geringe Summe zu bezeichnen, die in ihren Einern leicht übersehen werden kann, nur eine Modification für לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל ist, kraft deren diese als eine geringe Anzahl einzelner Menschen, die nur in ihrem Vater ihre Einheit haben, den geschlossenen Einheiten der wirklichen Völker gegenübergestellt werden sollen. Es ist also zu übersetzen: „da setzte er fest, bestimmte er Völkergebiete, solche Gebiete, die für ganze Völker ausreichend waren, den paar Söhnen Israels“. Das ist also das

Unterscheidende in der Fürsorge Jahve's, daß er für Israel, als es nur erst aus einer kleinen Familie bestand, ein so großes Gebiet als Eigenthum aussetzte, daß ganze Völker sich daran hätten genügen lassen können. Er gab ihm also in zuvorkommender Gnade ein Erbtheil, auf das es seiner eigenen Größe und wirklichen Bedeutung nach nicht den entferntesten Rechtsanspruch hatte, und bekundete so, daß Israels Entwickelung durch einen göttlichen Liebesrath werde geleitet werden, der ihm eine große Zukunft, eine Weltgröße in freiem Entschlusse als Ziel gesetzt habe. Nun schließt sich erst V. 9 leicht an, freilich nicht in der bisherigen Auffassung, nach welcher dieser Satz die unerträglichste Tautologie enthält und ungefähr sagt: „denn ein Volk oder das Volk Jahve's ist Jahve's Volk". Aber schon der Parallelismus hätte vor der Anerkennung einer so absurden Aussage bewahren sollen. Denn da חֵלֶק יְהוָה und חֶבֶל נַחֲלָתוֹ einander als Prädicate entsprechen, so muß עַמּוֹ eine dem folgenden יַעֲקֹב entsprechende Subjectsbezeichnung sein. In diesem Gefühle haben LXX und Sam. יַעֲקֹב zur vorhergehenden Zeile gezogen und als Permutativ des Suffixes in עַמּוֹ nach aramäischer Weise gedeutet, das Weggenommene durch ein am Ende der zweiten Zeile eingesetztes „Israel" ersetzend. Diese Textänderung ist freilich exegetische Willkür, aber die Fassung von עַמּוֹ als „sein", nämlich Jakobs Volk ist richtig und durch den Parallelismus geboten. Nur muß man das Suffix in עַמּוֹ zurückbeziehen auf das letzte Wort der vorangehenden Zeile „Israel" und Israel, wie wir schon da thaten, als Person fassen. Ich will mich für diese Unterscheidung von „Israel" und „sein Volk", d. i. die an ihm ihre Einheit habenden Leute nicht auf Ex. 18, 1 berufen, da in den Worten „Mose und sein Volk" das Suffix auf אֱלֹהִים zurückbezogen werden kann; aber völlig gleich ist es, wenn Ex. 17, 13 erzählt wird, Josua habe niedergeschlagen den Amalek und sein Volk (וְאֶת־עַמּוֹ). Demnach ist die Meinung des Dichters: die an Israel ihre Einheit habenden Leute, das Jakob genannte Volk waren eben von Jahve als sein ausschließliches Eigentum, das er unter den Völkern für sich in Beschlag nehmen wollte, ausersehen und vorbehalten, und daher erklärt sich diese in die weite Zukunft gehende, unverhältnismäßig reichliche Aussteuer des noch erst werden sollenden Volkes.

Es unterliegt wol keinem Zweifel, daß in diesen Worten das schließliche Ergebnis und die Bedeutung der Geschichte der drei Erzväter und des Hauses Jakobs bis zur Auswanderung nach Aegypten, wie sie die Genesis noch jetzt erzählt, zusammengefaßt ist. Die hier geschehenen Fügungen Gottes bekunden dem Leser alle, daß Jahve in frei zuvorkommender Liebe dieser an Zahl geringen Familie das Ländergebiet der kanaanäischen und amoritischen Völkerschaften als Eigentum angewiesen hat nicht um deswillen, was die Familie an sich Großes war, sondern weil Jahve mit ihr das Große vorhatte, aus ihr sich ein besonderes Volk des Eigentums großzuziehen, das alles, was es dereinst wäre und hätte, nur auf ihn zurückführen könnte.

Ein zweiter Abschnitt der Schilderung faßt nun den Vorgang in's Auge, wo das eben als Jahve's Wille bezeichnete Verhältnis, daß Israels Volk sein besonderes Eigentum sei, den Anfang seiner vollen Verwirklichung genommen hat. Israel ist nicht von sich aus durch eigne natürliche Entwickelung in dieses Verhältnis hineingewachsen; es ist nicht in eigenem thatkräftigen Entschlusse und in selbständiger Kraft in den Besitz des angewiesenen Landes hineingetreten. Jahve mußte es erst heimholen in den bereitstehenden Besitz und zwar nicht so, daß er bloß dem kommenden entgegenging, sondern so daß er es wie einen in der unwegsamen und todverdrohenden Wüste verirrten, schmachtend am Boden liegenden und ohne Dazukommen Anderer verendenden Mann wie aus reinem Zufall auffand, durch liebevolle Pflege wieder zu sich brachte und das zum Gehen unfähige heimtrug. Offenbar ist dieses ein zutreffendes und ergreifendes Bild für die Geschichte der Erlösung Israels aus Aegypten. Dort war Israel nach der Erzählung des Exodus in ebensolcher Aussichtslosigkeit für jede Rückkehr in sein ererbtes Eigentum, wie ein in die Wüste verirrter Mann; unter der tückischen Bedrückung des Pharao war ihm nur der völlige Untergang seiner volklichen Sonderexistenz gewiß, ebenso gewiß, wie dem den Entbehrungen der Einöde anheimgegebenen Manne nur der Tod der Verschmachtung vor Augen steht. Und durch die lange Unterdrückung war ihm ebenso jeder Muth und jede Kraft benommen, selber den Weg in die Heimat zu finden und zu wagen,

wie dem durch Irrgang in der Einöde entkräfteten Wanderer. Und endlich, je weniger Mose und Israel erwartet und darauf gerechnet hatten, daß Jahve mit solchen Thaten seiner allmächtigen Hand, wie er sie dann an seinem Volke vollbrachte, um dem Elende Aegyptens eine Ende zu machen, ihm beispringen werde, desto mehr paßt der bildliche Ausdruck von der zufälligen Auffindung eines verlorenen Mannes durch einen die Wüste passirenden reichen und wohlthätigen Karawanenherrn.

Wenn man es auffällig gefunden hat, daß der Dichter die Erlösung aus Aegypten übergehe und nur die hülfreichen Thaten Jahve's auf der Wüstenwanderung Israels verherrliche, so entbehrt diese Verwunderung des thatsächlichen Anhaltes im Texte selber, wie meine eben gegebene Darlegung beweisen wird. Sie ist nur die Folge der verwunderlichen Inconsequenz, mit welcher die bisherigen Ausleger trotz der Erkenntnis, daß alles in dieser Schilderung bildlich ist, die Vorstellung Israels als eines Verirrten, auf den Tod Erschöpften, das Auffinden durch Jahve, das sorgende Umkreisen, das Tragen und Führen, sich darauf steiften, das einzige Wort „in einem Lande der Einöde" — denn es heißt nicht בַּמִּדְבָּר oder בְּאֶרֶץ הַמִּדְבָּר „in der bekannten Wüste" — müsse aller natürlichen Erwartung zum Trotze die bestimmte wirkliche, wahrscheinlich sinaitische Wüste sein. Als ob nicht zum Bilde eines verirrten und durch Verirrung in die Gefahr der Verschmachtung gekommenen Mannes nothwendig die Vorstellung einer unfruchtbaren Einöde als des Schauplatzes für den ganzen Vorgang gehörte — oder kann ein Mann sich auch mit Todesgefahr in Saatfeldern und Obstgärten verirren? — oder als ob keine solche gefährliche Verirrung nach hebräischer Ansicht für einen Menschen möglich gewesen wäre außer in jener einen bekannten Wüste. Daß das Wort בְּאֶרֶץ מִדְבָּר in einem Lande der Einöde nach des Dichters Meinung ein bloßes Bild für die schlimme Lage sei, aus welcher Jahve sein Volk herausholte, um es vor aller Welt Augen zu seinem Eigentum zu machen, darauf würde ich bestehen, auch wenn der Wortlaut der zweiten Zeile von V. 10 richtig wäre und die Deutungen desselben zuläßig. Ich muß freilich beides verneinen. Denn abgesehen von der sonstigen Nichtexistenz eines Wortes יְלֵל

halte ich es einfach für unmöglich, daß der Dichter dies Bild der Einöde in der ersten Zeile noch einmal so ausgedrückt haben sollte: „in einer Leere, der Wehklage einer Wüste“ oder „in einer Leere der Wehklage, einer Wüste“, und ich halte es für einen doppelten Fehler, wenn man gar יְלֵל יְשִׁמֹן „die durchheulte Steppe“ übersetzt. Denn die Wurzel ילל bezeichnet überall die Klage des Schmerzes, das Wehgeschrei. Freilich kann die Klage der wilden Thiere ein Geheul sein; aber diese wilden Thiere sind eine ungefährliche Phantasie der Ausleger, da der Dichter sie gar nicht erwähnt hat. Dazu kommt, daß wir eine andere alte Lesart beim Samaritaner haben, die noch kein Erklärer als eine willkürliche Aenderung des masoretischen Textes hat begreifen können und auf die auch heute kein conjecturirendes Genie kommen würde. Oder sollte es für den Tiefsinn eines Abschreibers so nahe liegen, das vermeintliche Geheul der wilden Thiere, von dem Israel umgeben war, zu beanstanden und dafür die Aussage einzuschwärzen, daß Jahve Israel „in Lobgesänge versetzt habe“, wie man des Samaritaners ובתהללות ישימנהו gedeutet hat? Wäre diese Lesung und Deutung richtig, so würde ich freilich sagen, der masoretische, wie der samaritische Text seien beide gleich sehr verderbt, und auf jede Erklärung verzichtend mich damit trösten, daß der übrige Vers an sich wie im Zusammenhange hinreichend klar sei. Aber glücklicherweise gibt es eine richtigere Lesung und die Möglichkeit einer besseren Deutung. Denn nach der authentischen Recension, welche Petermann neuerdings durch den samaritanischen Hohepriester hat vollziehen lassen (s. Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes, Bd. V, Nr. 1, S. 324), lautet die samaritanische Textgestalt nicht ישימנהו, sondern ישיבנהו, auszusprechen יְשִׁיבֶנְהוּ. Ein Wort wie הֵשִׁיב „dem Daniederliegenden wieder auf-, dem Verirrten wieder zurechthelfen“ (vgl. Ps. 80, 4. 8. 20) paßt zu מצא in der ersten Zeile und für das Thun Jahve's an Israel als an einem verirrten Wüstenwanderer so vortrefflich, daß man sofort das günstigste Vorurtheil für diese Lesung fassen muß. Das vorhergehende Wort ובתהללות kann nach dem Parallelismus nur ein Synonym von בְּאֶרֶץ מִדְבָּר sein wollen. Da es nun im Aethiopischen ein Verb הָכַל erravit, in der Irre gehen, gibt (vgl. Dillmann zu Hiob

4, 18), da dieselbe Wurzel nach תָּהֳלָה Hiob 4, 18 = Irrtum, Verirrung auch im Hebräischen bekannt gewesen sein muß, so vergleiche ich die feminine Steigerungsform תהללות mit der masculinischen נהללים von נהל (Jes. 7, 19) und mit der femininen שַׁעֲרוּרָה (Jer. 5, 30) von שער, leite also von תהל die Steigerungsform תהללות nach der Analogie her, indem ich ausspreche: וּבְתַהֲלָלוֹת יְשִׁיבֶנְהוּ und übersetze, in einem Lande der Einöde fand er ihn auf und in Irrgängen oder auf Irrwegen holte er ihn heim, nämlich ihn, den auf Irrwegen Verlornen holte er heim, nicht: er holte ihn in der Weise ein, daß er ihn dabei Irrwege führte.

Auf diese Weise erhalten wir zu der ersten eine parallelgebaute zweite Zeile, welche die Beschreibung des rettenden Thuns Jahve's weiterführt, und indem sie dasselbe ausdrücklich als Rettung durch Heimholung bezeichnet, schließt sich nun passend das zweite Zeilenpaar an, welches in schönklingender Weise die unausgesetzte Sorgfalt der Führung ausmalt, mit welcher Jahve den Gefundenen heimholte. Je mehr die Worte: „er behütete ihn wie seinen Augapfel“ nur Parallelausdruck für die vorhergehende Zeile sind, desto deutlicher ist es, daß in V. 11 ein neuer Satz beginnt. Einen neuen Vergleich wendet der Dichter auf Jahve's Thun an, ohne jede Verbindung zu ihm übergehend, weil dieselbe überhaupt der ganzen Führung Jahve's gilt, nicht wie sie von dem V. 10 beschriebenen Thun als ein weiteres Moment unterschieden, sondern in solcher Allgemeinheit, daß jenes mit darunter befaßt ist. Ich meine nämlich, daß erst V. 12 die Thatsache benannt, welche mit der Weise des Adlers verglichen wird, und daß V. 11 ganz Vordersatz der Vergleichung ist; denn ich kann einen Anstoß nicht überwinden, den die gewöhnliche Construction darbietet, indem sie mit יִפְרֹשׂ וגו׳ den Hauptsatz beginnt, nämlich den, daß das Thun des als Adler gedachten Jahve dem Thun des Adlers verglichen sein soll. Diesen Anstoß vermeide ich, indem ich die beiden ersten Zeilen als Subjectsbeschreibung ansehe, durch welche die bestimmte Lage des vom Dichter gemeinten Adlers gezeichnet wird, die beiden zweiten Zeilen aber als Beschreibung dessen, was der Adler unter diesen Umständen wol thut, so daß dieses das eigentliche tertium

comparationis bildet. Man könnte dagegen einwenden, daß in V. 12 nicht gesagt wird: so geleitete ihn Jahve, sondern mit gewichtiger Betonung der absoluten Selbständigkeit und Alleinhülfe Jahve's: „leitete Jahve allein ihn, ohne Beihülfe irgend eines fremden Gottes“; aber der langen Ausführung des Vergleiches wegen in V. 11 würde der einfache Satz „so leitete er ihn“, nachdem die Leitung schon in V. 10 gesetzt war, ohne Verstärkung durch ein neues Gedankenelement, nämlich das der Alleingenugsamkeit Jahve's, zu kahl und gewichtlos nachgefolgt sein, und so verglich der Dichter lieber die allgenügende Führung Israels durch seinen einzigen Gott, als die bloße Thatsache seiner Führung mit dem in V. 11 geschilderten Thun des Adlers gegen seine Jungen. Er meint den Adler, der sein Nest aufstöbert, um die Jungen zum ersten Fliegen zu veranlassen; denn הֵעִיר ist „in Bewegung bringen“, sei es den Schlafenden, wo es = erwecken (Sach. 4, 1), sei es den Verborgenen, wo es sich als aufstellen (Jes. 41, 2. 25) oder als hervortreiben, aufstöbern aus dem Bergungsorte näher bestimmt (Joel 4, 7). Das Hervortreiben der Jungen aus dem Neste kann deshalb passend mit הֵעִיר bezeichnet werden, und der Vergleich paßt für das Werk Jahve's, der Israel aus Aegypten, wo es in Unselbständigkeit so weit herangereift war, daß es zum ersten Schritt selbständigen Volkslebens und nationalen Handelns veranlaßt werden konnte, auf den Weg in sein Erbtheil hinauszutreiben hatte. Der Adler nun, der seine Jungen zum ersten Fliegen aufstöbert und sie keineswegs sich selbst überläßt, sondern über ihnen hin- und herschwebt, um überall sofort beispringen zu können, thut hin und wieder dieses, daß er seine Flügel ausbreitet, um, wenn eins seiner Jungen ermattet niedersinkt, dasselbe auf seinen Schwingen aufzufangen und in der Höhe weiterzutragen. Denn es kann füglich das singularische Suffix in יִקָּחֵהוּ und יִשָּׂאֵהוּ gewissermaßen distributiv auf den einen von den Jungen bezogen werden, der immer gerade diese Hülfe nöthig hat und erfährt. Gleich einem solchen ist nun das sofort beim ersten Anlaufe verzagende und ermattete Israel von Jahve ohne jede Beihülfe eines Gottes anderer Völker, wie z. B. Aegyptens (den Göttern Aegyptens vielmehr nach Ex. 12, 12 zum

Trotze) aus Aegypten heraus in sein vorbestimmtes Land getragen worden.

Ohne daß der Wüstenwanderung weiter eine besondere Schilderung gewidmet würde — war sie doch nur die Fortsetzung des mit der Ausführung aus Aegypten Begonnenen und die Einleitung des mit dem Einkommen in Kanaan Erreichten — sagt der Dichter nun in einem neuen Abschnitte V. 13. 14 in bildlicher Weise das Ziel aus, das die Führung Jahve's Israel hat erreichen lassen. Der Adler führt seine Jungen in der Höhe und versorgt sie auf den Bergspitzen und Felsklippen sowol mit der dort findbaren wie mit der Beute, die er in der Ebene erhascht. Und da Israels Zug von Aegypten nach Kanaan als עָלָה und Jahve's Führung als ein הֶעֱלָה stehend im Alten Testament gedacht wird, wie von einer anderen Seite, nämlich von dem Gedanken des freien Ausgangs aus der Knechtschaft als יָצָא und הוֹצִיא, so lag es nahe, sich durch das vorhergehende Bild vom Adler im Ausdrucke bestimmen zu lassen und zu sagen: er ließ ihn hinauffahren auf die Höhen der Erde, um ihn zu speisen und zu tränken mit den Erzeugnissen des von dort beherrschten, aus fruchtbaren Ebenen und felsigem Berglande bestehenden Landstriches. Der Zusammenhang und die im Hebräischen, auch bei unserem Dichter (z. B. V. 10, Zeile 3, V. 16, V. 21) häufige Attraction der Verbalstämme läßt es wünschenswerth erscheinen, statt וַיֹּאכַל ein Hifil zu lesen; und da nun Sam. LXX. Syr. eben dieses וַיַּאֲכִלֵהוּ darbieten und Vulg. mit ihrem ut comederet nicht in Betracht kommt, weil sie die Gleichheit durch folgendes ut sugeret wiederherstellt, so stehe ich nicht an, diese Lesart in den Text aufzunehmen; zweifelnden Gemüthern wird die Thatsache Muth machen, daß wenigstens zwei alttestamentliche Schriftsteller unsere Stelle nicht anders gelesen haben, nämlich der Verfasser von Jes. 58, 14 und der von Ps. 81, 17.

Daß in V. 14 erstens der Segen der Israel ermöglichten Viehzucht und zwar in doppelter Hinsicht, nämlich als Mittel der Milch- und Fettgewinnung und als Mittel der Fleischerzeugung — welche Theilung dann besonders deutlich hervortritt, wenn man nicht mit וְאֵילִים, sondern erst mit בְּנֵי־בָשָׁן, Basansstiere die dritte

Zeile beginnt und sich das Fehlen eines ְ ebenso wenig einreden läßt, wie nach herkömmlicher Fassung vor חֶמְאַת in der ersten Zeile — und zweitens der Segen des Israel ermöglichten Ackerbaues wieder nach zwei Seiten, sofern er Brotkorn und sofern er Wein erzielt, gerühmt werde, wird jedermann anerkennen. Aber die Construction hat ihre Schwierigkeiten. Nach der Analogie des Verhältnisses von V. 11 zu V. 10, von V. 8 zu V. 7 sollte man mit dem unverbundenen חֶמְאַת einen neuen Satz beginnen, zumal da V. 13 einen geschlossenen Gedanken enthält. Und wirklich ist es auch unerträglich, alle die in V. 14 für Milch, Butter, Fett, Schlachtvieh und Bodenertrag gesetzten Ausdrücke als Object von den Worten „er ließ ihn saugen" in V. 13 abhängen zu lassen; beginnt man nun aber ernstlich mit V. 14 einen neuen Satz, so findet man in unserem Texte zu allen diesen Objectsaccusativen kein anderes Verb als das zwischen דַּם עֵנָב und חֶמֶר versteckte תִּשְׁתֶּה, welches nur eben zu diesen Nominibus nicht aber zu den vorhergehenden gezogen werden kann. Dazu kommt, daß auch sonst das Wort erheblichen Bedenken unterliegt; erstens weil es hier, wo vorher und nachher in gleichem Zusammenhange von Israel geredet wird, ohne daß irgend welcher Sprung in der Gedankenreihe vorhanden, oder irgend welche plötzliche Gemüthsaufwallung psychologisch gerechtfertigt wäre, auf's entschiedenste anstößig ist, Israel plötzlich in zweiter Person angeredet zu hören. Es würde das ebenso bedenklich sein, als wenn ich in einer Schilderung des Glückes, das einem Undankbaren gewährt worden war, sagen wollte: „Er hatte alles vollauf und konnte in allen Genüssen nach Herzenslust schwelgen, (Du Undankbarer,) Rebensaft trankest Du, Rothwein" (oder wenn man lieber will, starke Weine) „und so ward N. N. fett." Und nun nehme man dazu, daß in unserem Texte gar keine Sätze mit eignem Verb vorangegangen sind, sondern bloß starre Substantiva: Milch, Fett, Widder, Rinder, Weizen und vergegenwärtige sich, wie hieran unmittelbar angeschlossen jene Anrede der zweiten Person klingen würde! Zweitens beleidigt es das syntaktische Schönheitsgefühl auf's äußerste, daß hinter dem kräftigen Satze „Rebenblut trankest Du", gleichsam als glossire der Dichter in der Weise der Werthheimer Bibel seinen eignen zu

waghalsigen Ausdruck, noch das nackte חֶמֶר nachfolgen soll in der allgemeinen Bedeutung „Wein“. Nach diesem selben Gefühle wage ich dreist zu behaupten, daß auf דַּם עֵנָב nur dann תִּשְׁתֶּה חָמֶר folgen konnte, wenn es für den Dichter ein ebenso poetischer substantivischer Ausdruck für Wein war, wie der erste. Deshalb kann ich die Lesart der alten Uebersetzungen, welche יִשְׁתֶּה oder יִשְׁתּוּ wiedergeben, nicht anerkennen, denn sie läßt die zweite Schwierigkeit ungelöst, wenn sie auch die erste beseitigt. Zu helfen wäre da nur, wenn man חֶמֶר als „Röthe“ und nicht als „Feuerwein“, was durch Jes. 27, 2, da חֶמֶר gelesen werden muß, nicht belegt werden kann, auffaßte, תשתה aber, geschrieben תִּשְׁתַּת, als regierendes Nomen zu חֶמֶר construirte in dem Sinne von „Trank der Röthe“, d. h. Getränk, das die Wangen mit frischem Roth bedeckt, wie Gen. 49, 11 die Milch die Zähne weiß und der Wein die Augen trübe macht. Es mag aber sein, daß מִשְׁתֶּה oder ein ähnliches Wort vom Dichter geschrieben gewesen ist; obgleich תִּשְׁתֶּה neben מִשְׁתֶּה stehen kann, wie תְּשׁוּבָה neben מְשׁוּבָה, תוֹצָאוֹת neben מוֹצָאוֹת, תְּשׁאוֹת neben מְשׁאוֹת; ob das eine oder andere, darüber habe ich keine Gewißheit gewinnen können, nur das ist mir gewiß, daß תשתה als 2. pers. imperf. unrichtig ist, und daß in jedem Falle in V. 14 ein Verb fehlt, von welchem die Nahrungsstoffe, oder vielmehr ihre zahlreichen Namen abhängen können.

Unter diesen Umständen erscheint es als eine willkommene Rettung aus der Verlegenheit, daß Sam. und LXX die im masoretischen Texte vermißte Zeile ויאכל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע, gerade hier vor וַיִּשְׁמַן וגו V. 15 darbieten. Diese Redensart אכל ושבע für „sich sattessen können, sein volles Genüge finden“, ist dem Hebräer sehr geläufig (Ps. 22, 27; 78, 29), und daß sie lange vor LXX und auch vor Sam. im hebräischen Texte gestanden haben, davon überzeugt mich erstens, daß der Verfasser der Einleitung zu unserem Gedichte, wo er seinen Inhalt angibt (Deut. 31, 20), sagt: Israel komme durch Jahve in ein Land, fließend von Milch und Honig, was offenbar der Kern von Deut. 32, 13. 14 ist, zuletzt וְדָשֵׁן und es werde fett, was offenbar eine Wiedergabe von וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן Deut. 32, 15 ist, und dazwischen וְאָכַל וְשָׂבַע, was

offenbar von dem ersten zum letzten Ausdrucke ebenso hinüberleitet, wie im Texte der LXX und des Sam. ויאכל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע hinüberleitet von Deut. 32, 13. 14 zu V. 15. Zweitens daß in dem großen Gebete Nehemia 9, wo mit Berücksichtigung unseres Liedes die reiche Gnade Jahve's gepriesen wird, welche Israel ein vollständig eingerichtetes und blühendes Land schenkte, nach „Weinberge, Oelbäume und עֵץ מַאֲכָל לָרֹב“ fortgefahren wird (V. 25): וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂבְּעוּ וַיַּשְׁמִינוּ וַיִּתְעַדְּנוּ בְּטוּבְךָ הַגָּדוֹל. Sind da die letzten beiden Ausdrücke: „sie setzten Fett an und führten ein Paradiesesleben vermöge deiner großen Güte“, Umschreibung von וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן in Deut. 32, 15, so bestätigen die beiden ersten, daß vor Deut. 32, 15 die von LXX und Sam. gebotene Zeile stand. Und da nun ein ähnlicher Satz von uns postulirt werden mußte, so nehmen wir sie getrost in den Text auf, so daß V. 14 etwa lautet: Milch und Fett aller Art, Rinder und Widder, den besten Weizen, den kräftigsten Wein, das alles konnte Jakob bis zur Sättigung genießen.

Nachdem der Dichter so in drei Abschnitten die Vergangenheit als ein unwidersprechliches Zeugnis dafür vorgeführt hat, daß Jahve in ausschließender Weise der Vater sei, dessen zuvorkommender Liebe und Fürsorge Israel sein Dasein und sein glückliches Gedeihen zu verdanken habe, geht er dazu über, das Verhalten zu beschreiben, welches das zum Selbstgefühl herangewachsene Volk eingeschlagen und womit es diesem in offenkundigen Thatsachen vorliegenden Zeugnisse geantwortet habe. Das erwachte Selbstgefühl hat jenen Uebermuth erzeugt, welcher die dankbare Erinnerung an den alten Wohlthäter verdunkelt, die bisherigen Hülfen entwerthet, um der Last der Verpflichtung als einer von außen gesetzten Schranke los zu werden, und welcher es liebt, neue Verbindungen und selbstgemachte Verpflichtungen einzugehen ohne Rücksicht auf ihren wirklichen Nutzen, Werth oder Unwerth. Denn dieser Uebermuth fragt nicht nach dem Werthe, den die Dinge und Verhältnisse von sich aus in der Wahrheit haben; für ihn sind sie in demselben Maße werthvoll, als seine eigne Willkür die Beziehung zu ihnen gesetzt hat. Indem der Dichter nun zeigt, daß Israel so in Bezug auf das Verhältnis zu seinem alten Gotte Jahve gehandelt habe, er-

weist er den nunmehrigen Zustand, wo Israel im Unglücke den alten Helfer nicht wiederfindend sich darauf angewiesen sieht, bei seinen anderen Göttern um Hülfe zu betteln, als Resultat einer von Israel selber durch Treubruch bewirkten Veränderung des Verhältnisses zwischen ihm und seinem alten Gotte Jahve, so daß für den Gedanken kein Raum bleibt, Jahve's Untreue oder Unzulänglichkeit sei der Grund desselben. Damit hat er es dann gerechtfertigt, daß er in V. 5 diese vorliegende Thatsache als schnöden Treubruch einer verblendeten und tückischen Brut verurtheilte, und hat ihr jede Beweiskraft gegen seine Empfehlung Jahve's als des vollkommenen Gottes für alle Menschen und Völker genommen. Wir sehen also den Abfall Israels von seinem Gotte Jahve in derselben Weise dargestellt und in seinem Werden vorgeführt, wie Paulus Röm. 1 den Abfall der heidnischen Menschheit von Gotte dem Schöpfer geschehen sein läßt. Von einer Erklärung kann beide Male und überhaupt für die selbstische Willkür keine Rede sein.

Bevor wir aber der Rede des Dichters weiter nachgehen, überlegen wir nach Feststellung des Sinnes seiner bisherigen Ausführung noch einmal, wie weit er sich nach unserer Kenntnis der Geschichte Israels den Zustand erstreckend denke, den er V. 13. 14 geschildert hat, und der durch das V. 15 ff. geschilderte Verhalten Israels den Keim stetig wachsenden Verderbens ausgebar. Da muß ich nun für meine Person gestehen, daß ich in V. 13. 14, wenn ich sie nach meiner oben hoffentlich überzeugend gerechtfertigten Auffassung in nüchterne Prosa übersetze, keinen anderen Zustand vorausgesetzt finden kann, als diesen: Israel hat geleitet und unterstützt durch die gewaltige Hand seines Gottes Jahve in raschem Fluge sich dergestalt des ihm von Jahve längst bestimmten Landes bemächtigt, daß ihm die unbestrittene Ausbeutung der reichen Quellen dieses Landes durch Viehzucht und Bodencultur möglich war, und hat sich diese günstige Lage auch zu nutze gemacht. Bedingt war dieselbe einzig dadurch, daß das Volk Israel als Ganzes das zweifellose Uebergewicht und die entscheidende Macht im Lande hatte, mochten noch so viele Urbewohner übrig sein, und daß hinter den einzelnen Stämmen und Geschlechtern der gewaltige Schutz des

Ganzen stand. Nun ist es eine durchgehende und deshalb geschichtlich nicht anzufechtende Vorstellung im Alten Testament, daß zwischen der ersten Zeit überraschend großer Machtentfaltung in dem eigenen Lande und der Zeit, wo es einzelnen Gotteshelden gelang, durch unvergleichliche Thaten ihr Volk vorübergehend zum Bewußtsein seiner Größe zu entflammen und die Welt an die entschwundene Macht dieses Volkes als eine nur schlummernde zu erinnern, eine Periode völliger religiöser und politischer Zerklüftung und schmachvoller Erniedrigung gelegen habe, ja daß auch die Zeit der sogenannten Richter selber abgesehen von jenen lichten Momenten, welche Jahve's Eingreifen durch seine Helden hervorbrachte, eine Zeit beständiger Angst und Bedrängnis gewesen sei. Vor dem hellen Mittagsglanze der davidischen Zeit, welche die angrenzenden Reiche zu schützenden Vormauern des eigenen Landes umgestaltete, und welche den Namen Israels weit über die eignen Grenzen hinaus gefürchtet und geehrt machte, erschien die Richterzeit nur als eine durch manch leuchtendes Gestirn erhellte Nacht. Und wenn dann auf's Neue jene Herrlichkeit in Trümmer fiel, wenn durch eine permanent gewordene Zerklüftung des Volkes dasselbe zum beständigen Angriffsobjecte der neidischen Nachbarvölker wurde, welche David dienstbar und unschädlich gemacht hatte, so scheint es mir einfach eine Absurdität zu sein, wenn man annimmt, unser Dichter, der, als der späteren Königszeit angehörig, diese selbe Vorstellung über Israels Vergangenheit haben mußte, habe alle die wunderbaren Hülfen Jahve's in der Richterzeit mitsamt der verschuldeten Ohnmacht Israels, deren Jahve sich erbarmte, — obwol sich daraus das dankbarste Material für seine Predigt über Jahve's allmächtige Treue schöpfen ließ — übergangen, habe die davidisch-salomonische Herrlichkeit als graden Fortschritt und nächste Fortsetzung der Einführung Israels in sein Land zugesellt, oder vielmehr in dieselbe einbegriffen und über sie weiter nichts zu sagen gewußt, als daß sie dem gesunden Hunger des jungen Volkes den Bedarf an Butter und an Fett, an Fleisch, Brod und Wein in reichlichem Maße geliefert habe. Ich hoffe weniger absurd zu sein, wenn ich annehme, daß der Dichter und seine Zuhörer eben nur die Zeit des Gedeihens in V. 14 verstehen, welche auf die rasche Gewinnung

siegreicher Hegemonie durch das in Kanaan eingedrungene Israel folgte, und wenn ich außerdem für wahrscheinlich halte, daß nach V. 7 [cd] unter dem Israel, das der Dichter anklagt, noch alte Leute leben, welche von dieser geschwundenen Zeit unmittelbar Kunde geben können, und muß abwarten, ob es den Historikern unter den Theologen bei ihren besseren Bezugsquellen von Nachrichten über die älteste Geschichte Israels gelingen werde, jenen Vorwurf der Absurdität zu entkräften und ihn mir mit wirklich beweisenden Gründen zurückzugeben.

Sodann erinnere ich daran, daß bis hierher sich uns ein lückenloser, einheitlicher Gedankenfortschritt und eine Ebenmäßigkeit und Harmonie des Ausdruckes ergeben hat, welche jeden Gedanken daran, daß wir hier das Flickwerk zweier Autoren, eines ersten Dichters und eines zweiten umdichtenden Erzählers vor uns hätten, ausschließt. Und es ist eine willkommene Bestätigung unseres Ergebnisses, daß sich, wenn wir den Text nach seinen Sinnabschnitten theilen, ein harmonisches Zeilenmaß herausstellt. Ist V. 1—3 zu 8 Zeilen die Hinführung zum Thema, so folgt in V. 4—6 in 10 Zeilen die gewichtige positive und gegensätzliche Bestimmung des Thema's und in dreimal 10 weiteren Zeilen V. 7—9, V. 10—12, V. 13. 14 nach unserer Textherstellung wird dann die Treue und fürsorgende Liebe Jahve's gegen Israel erhärtet, so daß nach dem 8zeiligen Eingange dieser erste Theil aus 4 × 10 Zeilen besteht. Das Dekastich ist also die durchgängige Form der Sinnabschnitte, und zwar theilt es sich in 4 + 6 Zeilen, indem die 5. Zeile überall, nämlich V. 5. 8. 11. 14 jedesmal ohne Verbindung einen anderen Gedanken zum ersten oder eine andere Seite desselben Gedankens hinzubringt.

B. V. 15—27.

Ich gehe zu V. 15 ff. über, bloß um zu zeigen, daß ich oben den Gedanken des Dichters richtig wiedergegeben habe. Wenn er das Bild eines vom Hafer gestochenen Pferdes oder Maulthieres oder das eines störrischen fetten Stieres anwendend von Israel sagt, daß es hinten ausgeschlagen habe, so meint er damit, das erwachte Gefühl selbständiger Lebenskraft und das Behagen der

Sättigung habe Uebermuth und Widerwillen gegen die bisherige Führung erzeugt. Wenn er hinzufügt: „und so ließ er ab von dem Gotte, der ihn geschaffen, und sah verächtlich herab auf den Felsen, der ihm alle Zeit die ausreichende Bürgschaft für seinen bedrohten Bestand gewährt hatte“, so sagt er damit, daß der Uebermuth Israel zum Aufgeben seines alten Wohlthäters und zum Abbruche der Beziehungen verführt habe, die ihn jenem verpflichteten. Und da נָבָל nach Micha 7, 6 die pietätlose Verachtung des dünkelhaft und altklug gewordenen Sohnes gegen den Vater bezeichnet, so erhellt, daß der Dichter Israel den Vorwurf eitler Entwerthung der väterlichen Hülfen Jahve's machte. Da erklärt es sich dann, daß, wie V. 16 sagt, sie ihn ärgerten, indem sie solchen folgten und nachgingen, die bei ihrer eigenen Beziehung zu Jahve für sie jedes Reizes und jeder Verlockung bar sein, die bei ihrer eignen adeligen Abkunft von Jahve tief unter ihnen stehen und als Erbärmliche verachtet und verabscheut werden mußten. Diese Ausdrücke sind noch bildlich; erst in V. 17 deutet der Dichter das Bild auf die Erwählung neuer Culte, auf das gottesdienstliche Thun (יִזְבְּחוּ) und die Verschwendung desselben an Götter, die Jahve und Israel gegenüber diesen Namen nicht verdienten und als solche gar nicht in Betracht kommen konnten, sondern nur als Gespenster, die andere Völker schrecken mochten, von denen Israel aber nie erfahren hatte, daß etwas Reales hinter ihnen stecke. Die Väter wenigstens hatten sich nichts aus ihnen gemacht (אֲבוֹתֵיכֶם nach LXX Vulg.), und so hätten sie müssen erst seit kurzem wie über Nacht eine furchterregende Macht geworden sein zum besten Beweise, daß es überhaupt mit ihrer göttlichen Macht nichts sei. Und diesen vermeintlichen Göttern, diesen vielmehr verächtlichen Schreckgebilden einer wilden Phantasie zu liebe kam Israel der Gott in Vergessenheit der sich die harte Arbeit und Sorge nicht hatte verdrießen lassen, einer Mutter gleich diesem Volke in's Dasein zu verhelfen (V. 18), und der ihm als solcher, so lange sein Dasein dauerte, natürlicher Weise nicht hätte in Vergessenheit kommen können und sollen.

Ich wende absichtlich diesen Ausdruck an, weil dem parallelen וַתִּשְׁכַּח zufolge תֶּשִׁי nur den Begriff des Vergessens oder Ver-

säumens ausdrücken kann. Die Form von einem erst auf bedenkliche Weise erschlossenen שְׁיָה abzuleiten, wie jetzt gewöhnlich geschieht, erscheint mir zu gewagt, als daß ich nicht lieber bei der Herleitung derselben als einer altertümlichen von der Wurzel נשׁי stehen bleiben sollte. So gut wie נשׁא ein Hifil bildet, das der Sam. hier zu sehen meinte, so gut können die Punctatoren hier ein Hifil von נשׁי gesehen haben, das sie nach תֶּמְחִי (Jer. 18, 23) vocalisirten, wobei freilich der Wegfall der Verdoppelung des 2. Radicals unerklärlich bleibt. Auf keinen Fall kann die masoretische Aussprache beweisen, daß der Dichter תשׁי nicht als Form von נשׁי oder auch nur, daß er sie als Hifil und nicht als Qal gefaßt wissen wollte. Wie er ausgesprochen hat, wissen wir freilich nicht mehr und können es nicht wissen, aber bei einem Dichter, der noch אַפְאֵיהֶם von פאי (V. 26) und חסיו von חסי (V. 37) bildet, kann ich es nur für wahrscheinlich halten, daß er unter Umständen auch eine Qalform תֶּשִׁי oder eine Hifilform תַּשִּׁי gebraucht habe von נשׁי.

Es ist begreiflich, daß der Redner, nachdem er den vollen Beweis für die Schuld Israels erbracht hat und nun in einem die ganze grundlose Willkür energisch bezeichnenden Satze den Schluß zieht, dieses wieder in der Form verklagender Anrede thut V. 18, um so mehr, als er beim Antritt des Schuldbeweises das Resultat gleichsam anticipirend den gleichen Ton angeschlagen hatte (V. 6 f.). Noch ein anderes Mal ist dieser Wechsel der Rede in der zweiten Zeile von V. 15 eingetreten und man wird mir dieses als Gegengrund gegen meine obige Beanstandung von תֶּשִׁי als 2. pers. vorhalten. Aber während in V. 14 keine Unterbrechung der Structur vorbereitet ist, weil וְדַם עֵנָב die schlichte und grade Weiterführung zu „Milch, Fett, Fleisch, Brotkorn“ bringt, hebt sich die zweite Zeile von V. 15 durch plötzlichen Eintritt der absoluten Zeitform aus der vorn und hinten ungestört in Aoristen fortschreitenden Erzählung als etwas Dazwischengeworfenes heraus; ferner kennzeichnet sich dieser Satz als für sich bestehende zwischengeworfene Ausführung eines einzigen Momentes aus der vorn und hinten gesetzten Begriffsverknüpfung, indem er, aus וַיִּשְׁמַן וגו׳ den Begriff שׁמן hinausnehmend (שָׁמַנְתָּ), hierzu zwei Variationen עָבִיתָ

כָּסִיתָ setzt. Endlich verräth die Wiederholung von וַיִּשְׁמַן in שָׁמַנְתָּ, dieser verbindungslosen Absolutform und die sich überstürzende verbindungslose Hinzufügung zweier gleicher Formen einen Affect des Redenden, der als solcher die psychologische Rechtfertigung des Wechsels der Rede in Anrede ist.

Gibt sich aber dieser Satz als affectvolle Parenthese, so kann man nicht übersetzen: „Du warest fett geworden" oder „Du wurdest fett", als ob so das jetzt abgemagerte und zusammengeschmolzene Volk angeredet würde; denn das hieße aus der Parenthese wieder einen integrirenden Bestandtheil der Erzählung machen, aus der absoluten Form eine relative. Man kann nur übersetzen: „ja höre es nur, wenn es Dir auch nicht recht ist oder richtig scheint, Du bist fett, feist, voll geworden"; offenbar liegt darin ein Zorn des Redners über das geistlich träge, unlenksame und unbußfertige Wesen des Volkes, dessen äußeres Wohlbefinden noch immer nicht genug zerrüttet ist, um es in rechter Weise, d. i. nach seinem alten Gotte hungrig zu machen, von dessen Güte doch die gedeihliche Lage herrührt, die Israel auch jetzt noch als ein mit Gutem gesättigtes Volk erscheinen läßt.

Man wird fragen, worin denn das augenfällige Elend des Volkes bestanden habe, welches den übrigen Menschen als ein Beweis gelten konnte, daß Israels Gott ein ohnmächtiger und unzuverläßiger sei. Ich glaube im Sinne des Dichters zu antworten, wenn ich sage: darin, daß das durch rasche Siege in den Besitz Kanaans gekommene und reich und zahlreich gewordene Israel in eine Schlaffheit und feige Trägheit gesunken ist, welche keinem Feinde Widerstand leisten und gegen heidnische Zwingherrschaft sich nicht wehren kann, so schmählich und drückend sie ist. Ist das historisch nachweisbar? Daß Israel in der nachjosuanischen Zeit rasch gewachsen ist, vor allem, daß es ein wolhabendes Volk war, dürfen wir daraus schließen, daß es immer von neuem nach der Erzählung des Richterbuches die Raublust abenteuernder Horden aus allen Weltgegenden reizte. Daß es in materiellen Interessen den nationalen Sinn und den Muth entschlossener That verloren habe, lehrt uns nicht bloß sein Bestreben, sich mit den Resten der Urbevölkerung friedlich abzufinden, sondern vor allem

die Geduld und Stumpfheit, mit der es das Joch der Knechtschaft trug, das bloße Beduinenhäuptlinge ihm oft auf lange Jahre auflegten. Daß endlich so bald neben die Verehrung Jahve's ein bunter Götzendienst trat, der das Gedenken an Jahve's Einzigartigkeit auslöschte, berichtet das Richterbuch ex professo. Wenn auch die Aussagen darüber etwas schematisch Allgemeines an sich haben und, was meine Meinung ist, die grundlegende Schilderung Richt. 2, 11—23 mit bewußter Rücksicht auf unser Lied und seine Einleitung entworfen ist, so beweist doch dieser letztere Umstand, daß der Erzähler in unserem Liede eben jene Zeit wirklich charakterisirt fand, und der andere, daß jene allgemeine Angabe über die Baale und den Baal-Berith 8, 33 auf den Angaben des uralten Stückes Kap. 9, nämlich V. 4 und V. 46, beruht, erlaubt den Schluß, daß er überhaupt in seiner Schilderung der religiösen Zustände jener Zeit nur verallgemeinert habe, was durch alte glaubwürdige Nachrichten ihm in einer Mehrheit einzelner Thatsachen und Notizen verbürgt war.

Nachdem der Dichter gezeigt hat, wie das ursprüngliche Verhältnis zwischen Israel und Jahve dadurch eine Aenderung erfahren habe, daß Israel die zuvorkommende Liebe Jahve's und die Stellung, die derselbe zu ihm eingenommen, damit erwiderte, daß es die ihm so angewiesene natürliche Stellung zu Jahve seinerseits in grundloser Willkür des Undankes verließ und verschmähte, muß er nun noch, um die gegenwärtige Situation als völlig im Einklange mit seiner rühmenden Empfehlung Jahve's zu erklären, berichten, welche Rückwirkung dieses aller Erwartung und allem sittlichen Naturgesetze Hohn sprechende Verhalten auf die Stellung Jahve's zu seinem Volke ausgeübt habe. Er erzählt nicht, was Jahve gethan habe, sondern zu was für einem Rathschlusse über die nächste Zukunft Jahve sich veranlaßt gefühlt habe, so zwar, daß er Jahve selber redend und beschließend einführt. Aus Verdruß darüber, daß Solche, die seine Kinder waren, ihm solches Aergernis bereitet (V. 19), habe er zu sich gesagt: er wolle sein Angesicht vor ihnen verbergen, abwartend zusehen, was ihr Ende sein werde, d. h. mit den Hülfen und mit dem Eingreifen, wodurch er bisher gezeigt, daß sein Angesicht in wahrer Fürsorge und theil-

nehmender Aufmerksamkeit ihnen immer gleich zugewendet sei, zurückhalten, als sei er gar nicht zusehend dabei, damit sie einmal rein und voll einsehen, wie weit man ohne ihn auf dem gegen ihn eingeschlagenen Wege des Buhlens um eitle Göttergebilde anderer Völker komme. Wenn hierzu schon die Begründung tritt: „denn die dermaligen Israeliten seien ein wetterwendisches Geschlecht, das sich bald hier bald dorthin unstetig wendet, je nachdem der Kitzel ist, es seien Kinder, auf die kein Verlaß sei, so daß Aeußerungen väterlicher Liebe geradezu verschwendet wären“, so darf man annehmen, wozu auch die Allgemeinheit des Ausdruckes räth, daß der Dichter schon in den beiden ersten Zeilen von V. 20 die dermalige Stellung Jahve's zu Israel überhaupt zur Aussage gebracht hat. Er redet über eine Gegenwart, wo die Welt aus der Abwesenheit aller jener großen Werke, die Israel vordem mit Hülfe seines Gottes verrichtet haben soll, aus einer auffallenden Preisgebung des Geschickes Israels an die Willkür anderer Völker schließen könnte, Jahve verdiene den Namen eines Felsens nicht, geschweige den des einzig wahren und vollkommenen; denn wo er nöthig sei und man Hülfe erwarten solle, jetzt gerade sei er verschwunden. Der Dichter nimmt dem Zugeständnisse jener Thatsache dadurch alle Kraft des Einwandes, daß er sagt: „Wir stehen jetzt in einer Periode, in welcher Jahve rathschlußmäßig sich nicht zu finden gibt, obwol er da ist, weil Israel einmal erfahren soll, wie weit es ohne ihn kommen kann. Die politische Ohnmacht des Volkes ist also ein Beweis der Macht Jahve's, denn sie zeigt, wie groß das sei, was dem Volke jetzt entzogen ist; und diese Periode ist durch einen Rathschluß Jahve's selber begrenzt und gesetzt, so daß er, wenn auch unerkannt für das dermalige Geschlecht, sie überwaltet und durch sie sein Ziel erreicht. Denn es ist keine ziellose launenhafte Willkür des Unzuverläßigen, sondern eine dem Vater von ausgearteten Kindern aufgenöthigte Strafpädagogie, wenn er durch Entziehung der Werke seiner liebenden Fürsorge sie wieder zur Besinnung auf seinen Werth und zum Verlangen der Wiederkehr in das kindliche Verhältnis zu sich zu bringen sucht.“

Nun erst mit V. 21 geht er dazu über, die Wahrheit seiner Beschreibung dieser Situation durch den Nachweis anschaulich zu

machen, daß die einzelnen Folgen derselben, wie sie vor Augen liegen, genau den Vergehen Israels gegen Jahve entsprechen, welche ihn bewogen haben, zu Israel solche Stellung einzunehmen. Sie haben ihn gereizt und geärgert, indem sie sich solchen Göttern mit ihrem Dienste zuwendeten, die neben ihm und für Israel diesen Namen nicht verdienten, die, wie der Spott redet, reine willkürlich gesetzte Nichtigkeiten waren; dem entspricht es, daß Israel jetzt Völker sich zuvorkommen und überholen, Stämme sich überlegen sieht, die ihm gegenüber als Völker gar nicht rangiren können, deren kümmerliches Wesen und einsichtsloses Treiben den verächtlichen Spott und die feste Ueberzeugung weckte, daß aus ihnen nichts Rechtes mehr werden könne.

Jeder unbefangene und einsichtige Exeget wird diese Wiedergabe von V. 21 anerkennen müssen; denn sie ist bedingt einzig durch die nicht wegzuleugnende Nothwendigkeit, daß לא עָם und גּוֹי נָבָל absichtlich gebildete begriffliche Gegenstücke zu לא אֵל oder לא אֱלוֹהַּ V. 17, und הֲבָלִים sind. Daraus ergibt sich erstens, daß לא עָם ein generischer Begriff ist, der nicht ein Volk im Gegensatze zu allen anderen bezeichnen kann, zweitens, daß nicht übermäßig wilde und große, grausame Völker damit gemeint sind, sondern solche, die dem Israel, welches V. 14 schilderte, gegenüber ebenso wenig den Namen eines Volkes und die Anerkennung einer realen Tüchtigkeit zu selbständigem Volksleben beanspruchen können, wie die Göttergebilde in V. 17 u. V. 21 ^{ab} neben Jahve als wirklich Gott gelten können. So wenig hiernach die tiefsinnige Phantasie einiger Theologen in unserem Texte begründet ist, nach welcher der Dichter den Heidenvölkern überhaupt die wirkliche Volksexistenz abgesprochen und nur dem Gottesvolke zuerkannt haben soll, so grundlos ersonnen ist die Meinung Ewalds und Kamphausens, der Dichter meine das eine, besonders grausame und große Volk der Assyrer. Wäre das Ergebnis der Exegese, so müßte sie die Kunst sein, die Negation einer Beschaffenheit zum intensivsten Superlativ zu erheben, und man könnte gegen einen noch lebenden Prediger nichts zu erinnern finden, der seiner Gemeinde als besseren Trost gegen das Sterbenmüssen, denn die christliche Gewißheit der Auferstehung, die angeblich naturwissenschaftliche Behauptung vorhielt, der Tod sei die kräftigste Aeußerung des Lebens-

gefühles. Nach unserem Dichter sind die Feinde Israels numerisch angesehen so klein, daß bisweilen einer auf tausend Israeliten und ihrer zwei auf zehntausend kommen (V. 30); daß das die Assyrer seien, hat der Assyrer Rabsake gewiß nicht geglaubt, wenn er zu Hiskia sagt: „Ich will dir zweitausend Rosse liefern, aber du wirst sie nicht mit Reitern besetzen können, wie kannst du meinen, auch nur dem unbedeutendsten Corpsführer meines Herrn mit einiger Aussicht auf Erfolg entgegentreten zu können (Jes. 36, 8. 9)?"

Dagegen kann Knobels Meinung sich eher hören lassen, daß die Syrer zur Zeit Ahabs gemeint seien, obwol das nach dem Königsbuche keine Zeit war, wo Jahve sein Angesicht vor Israel verborgen hätte; denn so schmähliche Niederlagen Israels da erzählt werden, so schimpfliche und verwunderliche Schlappen haben auch die Syrer durch Jahve's Hülfe von Seiten Israels empfangen. Aber es ist richtig, daß V. 21[cd] auf die Thatsache gedeutet werden könnte, daß vom davidischen Reiche sich kleine Stämme loslösten oder unbedeutende Völker an der Grenze Israels sich allmählich zu kräftigen und unternehmenden Völkern entwickelten, die, nachdem sie Israel früher mit leichter Mühe dienstbar geworden waren, ihm nun das Leben sauer machten. Aber gleich gut paßt die Beschreibung, wenn gemeint ist, daß von den Einwohnern oder Nachbaren Kanaans (z. B. die Philister, die Amoriter, die nördlichen Kanaaniter) mehrere kleine Stämme, auf die Israel zuvor hatte verächtlich herabsehen können, gegen alle Erwartung Erfolge errangen und Kräfte entwickelten, die Israel in den Schatten stellten und sein Gedeihen unmöglich machten; oder wenn Israel räuberischen Horden zeitweilig dienstbar wurde, vor denen es früher sicher gewesen, und denen seiner numerischen Größe nach auch jetzt noch es längst gewachsen und überlegen war. Beispiele zu beiderlei Vorkommnissen gewährt uns noch das jetzige Richterbuch; und es liegt gar nicht ferne, anzunehmen, daß unser Dichter im allgemeinen dieselbe Periode zeichne, welche Debora Richt. 5, 5 ff. als eine Zeit schmählicher Furcht und Feigheit der früheren entgegensetzt, wo vor dem von Jahve geleiteten Israel die Welt erzitterte (V. 4). Wie es aber darum sei, soviel wird erhellen, daß keinerlei Nöthigung vorliegt, mit Knobel die Zeit Ahabs als

diejenige zu bezeichnen, auf welche die Worte V. 21 allein zutreffen, und da, wie ich oben gezeigt, die Schilderung der Vergangenheit, welche unser Dichter entwirft, den entschiedensten Widerspruch gegen die Annahme einlegt, daß er die davidische Zeit und die Spaltung des Reiches hinter sich habe, so ist für mich jene Meinung ein- für allemal ausgeschlossen.

Wir müssen bei dem Allen aber im Auge behalten, daß der Dichter dieses nicht als geschehen erzählt, sondern, das Geschehene als Jedermann bekannt voraussetzend, führt er den Beschluß Jahve's vor, der damit den Anfang seiner Ausführung genommen hat. Wenn nämlich Jahve's Hülfe es zuvor möglich gemacht hat, diese kleinen Stämme leicht niederzuhalten und als ungefährlich zu verachten, so versteht sich von selbst, daß die nunmehrige Umkehrung des Verhältnisses in dem Willen des seine Hülfe versagenden Jahve ihren wirksamen Grund hat. Es ist aber sehr auffällig, daß hierauf wieder in V. 22 ein Satz mit כִּי folgt, welcher der Zeitform nach auf etwas thatsächlich Vorliegendes, auf einen gewordenen Zustand hinweist. Denn die Aussage in V. 20^{ab} hatte schon einen begründenden Satz mit כִּי hinter sich (V. 20^{cd}), diejenige aber in V. 21^{cd} einen absolut gesetzten Satz des Grundes vor sich (in V. 21^{ab}). Man muß sich also zunächst versucht fühlen, V. 22 als begründenden Satz zum Folgenden, zu V. 23, zu ziehen, und diesem Reize kommt die consecutio temporum entgegen. Denn indem V. 23 mit einem nackten Cohortativ beginnt, V. 22 aber thatsächlich Gewordenes setzt, so ist offenbar in V. 22 der Thatbestand ausgesagt, auf Grund dessen in V. 23, gewollt und vorherverkündigt wird, was da gesagt ist. Dem entspricht auch das Gedankenverhältnis; denn der bildliche Satz: „Feuer ist angesteckt oder angegangen in meiner Nase und brannte hinab bis in den untersten Orcus“ (ich lese mit Sam. das übliche ותקד weil Jeremia schon Kap. 15, 14; 17, 4 so gelesen hat), „und fraß die Erde an und ihr Erträgnis und versengte selbst die unten im Wasser gelegenen Gründe der Berge“ erklärt, wenn er im allgemeinen sagt: „mein Zorn ist auf's äußerste entbrannt“, daß Jahve von nun an willens ist, wie V. 23 sagt, über die abtrünnigen Israeliten Uebel zusammenzuhäufen und alle Pfeile

des Verderbens, die er in seinem Köcher hat, gegen sie zu verschießen. Ich sage zusammenhäufen, weil ich mit LXX Vulg. in den Consonanten אספה nur dasselbe אַסְפָּה finden kann, wie Mich. 4, 6, den Cohortativ Qal, und zwar hier des Verbalbegriffes אָסַף עַל (z. B. Gen. 34, 30), und es nicht über mich gewinne, den Masoreten zu Liebe ein Hifil הַסְפָּה von ספה zu ersinnen.

Die bildlichen Ausdrücke sind offenbar vom Gewitter hergenommen; das Aufhäufen der Uebel V. 23ª entspricht den sich drohend zusammenballenden Wetterwolken; das Pfeilschießen V. 23ᵇ wird wie Ps. 18, 15 im Bilde den Erguß von Hagel, Regenströmen, zündenden Blitzen und erschütternden Donnerschlägen bezeichnen. Dann verhält sich V. 22 zu 23 wie das Wetterleuchten, das der Entladung der Gewitterwolken vorhergeht, zu dieser (vgl. Ps. 18, 8. 9). Wenn der Wetterstrahl vom Himmel herab in die Erde hinunterflammt, so darf man demnächst die Verhüllung des Himmels über sich durch schwere Wolkenmassen und deren Entladung auf die Häupter der Menschen herab erwarten. Aus diesem hier und da stattfindenden natürlichen Vorkommnisse entlehnt der Dichter die Ausdrücke, um zu sagen, daß so, wie Jahve jetzt zürne, alles Unheil für sein Volk in Aussicht stehe. Weil er aber nicht das natürliche Vorkommnis mit der Stellung, die Jahve zu Israel dermalen innehat, durch vergleichende Partikel gleichsetzt, sondern die Vergleichung voraussetzend die ihr entstammenden Ausdrücke sofort von Jahve prädicirt, so geschieht es einerseits, daß er auch eigentliche Ausdrücke, die den bildlichen heterogen sind, neben diese stellt wie אַסְפָּה רָעוֹת neben חִצַּי אֲכַלֶּה, und andererseits, daß er bei Anwendung der bildlichen Ausdrücke ein Bild zeichnet, welches über die Grenzen des verglichenen natürlichen Vorganges weit hinausgeht und seine Schranken durchbricht, wie V. 22. Dieser Satz besteht aus zwei Hälften, zwischen denen insofern ein Fortschritt stattfindet, als an die Stelle der Entzündung des Feuers in der ersten die verzehrende und versengende Wirkung desselben in der zweiten tritt; und während in der ersten das Gebiet der Entzündung nach seinen beiden äußersten Endpunkten, die es im Himmel droben, dem Sitze Jahve's, und im Orcus unten hat, wird in der zweiten als Gebiet der verzehrenden Thätigkeit des

Feuers die zwischen Himmel und Hölle schwebende Erde bezeichnet. Auch diese doppelt, nämlich nach ihrer Oberfläche, die dem Himmel zugewendet ist und ihm das Wachstum entgegensteigen läßt, zu dem er sie befähigt (אֶרֶץ וִיבֻלָהּ), und nach den Fundamenten der Berge, welche gegen den Orcus zu unter ihr liegen und sie halten, daß sie nicht in den Orcus versinke. Aus diesem Verhältnis beider Hälften ergibt sich als Meinung des Dichters dieses, daß eine Verheerung der Erde in ihrer Erscheinung, wie in den Grundlagen ihres Wesens die natürliche Folge (וַתֹּאכַל, וַתְּלַהֵט) davon sei, daß die Entzündung des Feuers eine solche Ausdehnung gewonnen und, nachdem es sich in der Nase Jahve's entzündet, auch bis in den untersten Orcus hinein aufgeflammt sei. Wäre dieses nicht zu dem ersten hinzukommen, wie וַתּוֹקַד in seinem Verhältnisse zu קָדְחָה es geschehen setzt, so hätten die Fundamente der Erde drunten nichts zu besorgen gehabt und die Verheerung der Erdoberfläche und ihrer Fülle hätte können eine partiell beschränkte bleiben. Denn die Entzündung des Feuers und seine Ausdehnung hat ihre Stufen; so lange es nur erst in Jahve's Nase brennt, gleicht es dem glimmenden Funken, der leicht gelöscht werden kann. Denn Jahve ist geneigt, vom Brande seiner Nase sich abzuwenden und ihn ausgehen zu lassen (יָשׁוּב מֵחֲרוֹן אַפּוֹ Deut. 13, 18. Jon. 3, 9), und der Brand in seiner Nase, statt weiter um sich zu greifen, wendet sich, um zu erlöschen (יָשׁוּב Jer. 4, 8); und zwar hängt diese Wendung von dem Verhalten des Menschen oder des Volkes ab, dessen Vergehen den Brand veranlaßt haben. Sie können nach Deut. 33, 10 Räucherwerk in Jahve's Nase bringen, dessen Duft die Zorneserregung Jahve's beschwichtigt, so daß er nicht wieder zürnt (Gen. 8, 21: וַיָּרַח יְהוָה אֶת־רֵיחַ הַנִּיחֹחַ); sie können, indem sie die sündige Richtung ihres Herzens durch gewaltsamen Entschluß der Buße abbrechen und in ernstlicher Reue mit ihrem ganzen Herzen sich Jahve wiederzuwenden, bewirken, daß das Uebel, welches sich zu entfalten angefangen hat, schließlich in Heil und Segen ausgeht (s. Joel 2, 12—14). Nach dieser Erörterung wird es wol als im Zusammenhange biblischer Anschauung begründet erscheinen, wenn ich als Meinung von V. 22 dieses bezeichne: längst entbrannte mein Zorn über Israel, aber weil dasselbe versäumte,

durch zeitige Bekehrung und Buße ihn zu beschwichtigen, hat er eine solche Ausdehnung gewonnen, eine solche Energie, daß sowol die äußere Schönheit meines Volkes, als die verborgenen Grundlagen seines Bestandes ihm verfallen sind. Und wenn nun וַתֹּאכַל und וַתְּלַהֵט nicht als „verzehren und zu Asche verbrennen“, gefaßt werden wollen, sondern nur den Anfang der Verzehrung, nämlich das Anfressen und das Ansengen bezeichnen, so ist klar, wie gut sich V. 22 als thatsächliche Voraussetzung zu V. 23 als dem unter diesen Umständen gewollten und bevorstehenden Thun Jahve's gegen Israel schickt. Es erübrigt nur noch, die Bedeutung des כִּי zu bestimmen und die Stellung zu erkennen, welche durch dasselbe diesem Gedanken im Zusammenhange angewiesen ist. Zur Wahl steht nur noch, כִּי entweder als „weil“ zum Anfange eines Vordersatzes zu machen, zu welchem V. 23 der Nachsatz sei, oder es mit „denn“ zu übersetzen; denn die Bedeutung „wann“ und die Fassung der Tempora in V. 22 als fut. exact. ist dadurch ausgeschlossen, daß der Zorn Jahve's nicht mehr bloß zukünftig, daß vielmehr der Beschluß V. 20 von ihm als schon wirksam gewordenem dictirt ist. „Weil“ im oben bezeichneten Sinne zu übersetzen, hindert mich die dadurch entstehende Härte der Verbindungslosigkeit zwischen V. 22 f. und V. 21, sowie die Abwesenheit jeder Verhältnisbestimmung zwischen den Uebeln V. 23 f. und der Strafe in V. 21. Da nun außerdem der Wechsel der Tempora in V. 22. 23, wie ich gezeigt habe, schon an sich auf's deutlichste V. 22 als logischen Vordersatz zu V. 23 kennzeichnet, so bleibt nur die Uebersetzung durch „denn“ übrig, so zwar, daß dieses „denn“ nicht etwa bloß auf V. 22 geht, sondern auf das durch V. 22 eingeleitete Satzganze, also: denn, nachdem mein Zorn unaufgehalten bis dahin gewachsen ist, daß er Schale und Kern gleich sehr zu zerstören angefangen hat, will ich nun auch alle Uebel über sie zusammenrufen u. s. w. Dieser ganze Satz wird nun durch „denn“ zur Erklärung gestempelt für die Aussage in V. 21, Jahve werde zur Strafe dafür, daß sie ihn neidisch und eifersüchtig gemacht haben auf neben ihm verächtliche und nichtige Götter, indem sie ihnen die Ehre erwiesen, die er ausschließlich für sich beanspruchen konnte und die ihm geschuldet war, bewirken, daß das Volk Israel auf das Glück und

die Machterfolge verächtlicher und unbedeutender Nachbarvölker neidisch und eifersüchtig hinblicke, weil der natürlichen Erwartung nach solches Glück und solche Thaten nur bei Israel hätten gefunden werden sollen und diesem Volke nun versagt blieben. Solchen zukünftigen Stand der Dinge erklärt der Dichter in V. 22. 23 durch die Fülle von Elend, die Jahve in seinem ungestillten Zorneseifer demnächst weiter über Israel verhängen werde. Alle Mittel, die er besitzt, ein Volk herunterzubringen, wird er zur Erschöpfung seines Zornes gegen Israel aufbieten, nachdem dieser Zorn durch kein Mittel gehindert worden ist, zu seiner vollen Größe anzuwachsen. In Folge dessen wird Israel auf einen so kläglichen Zustand des Daseins reducirt werden, daß ihm das Gedeihen und Treiben der Völker, die es vordem als jämmerlich und aussichtslos stolz verachten konnte, beneidenswerth erscheint.

Der Leser verzeihe diese weitschweifige Auseinandersetzung; aber der Gedankenzusammenhang von V. 21—23 ist mir unter allen Schwierigkeiten dieses Gedichtes eine der letzten gewesen, die ich zu überwinden hatte, und es mag für Manchen nicht unerwünscht sein, zu sehen, wie ich sie beseitigt habe, ehe er mir zu der weiteren folgt, welche uns in V. 24 entgegentritt. Nach den allgemeinen Ausdrücken für Jahve's Züchtigungsmittel, רָעוֹת und חִצַּי erwartet man, da in V. 24^{cd} von verderblichen Thieren, in V. 25 von dem Wüthen feindlichen Schwertes und des Kriegsschreckens die Rede ist, daß solche im einzelnen aufgezählt werden, und wirklich finden wir neben den verderblichen Thieren und dem mörderischen Kriege in V. 24^{ab} auch die beiden anderen, Völker ruinirenden Uebel Hungersnoth und Pest. Aber dieser Erwartung entspricht die grammatische Verknüpfung nicht, in welcher Hunger und Pest erwähnt werden; denn wir finden uns plötzlich vor „Hungerausgesogene", vor „Pestgefressene" gestellt, wie man gewöhnlich übersetzt. Diese Begriffe schweben in der Luft, da im Folgenden von den Plagen selber so geredet wird, daß sie als Subject (wie V. 25) oder als Object (wie V. 24^{cd}) eines ordentlichen Satzes erscheinen; sie müßten denn als Apposition an das Suffix in עָלֵימוֹ und בָּם V. 23 angelehnt werden. Aber diese Suffixe sind dort so unbetont, daß in V. 24 durchaus ein Artikel oder Relativ stehen

müssen, um jene Anlehnung möglich zu machen, um so mehr, als dort andere Wörter vorhanden sind, welche ohne weiteres eine Apposition tragen können, nämlich die betonten רָעוֹת und חִצַּי. Es würde ein unanstößiger Redefortschritt stattfinden, wenn es hieße: „Zusammenrufen will ich über sie Uebel, meine Pfeile gegen sie verschießen, Hunger und Seuche und giftige Pest, und den Biß wilder Thiere nebst dem Gifte der Schlangen will ich gegen sie loslassen.“ Aber diese Verbindung hat der Dichter verhindert, indem er fortfährt: „Hungerausgesogene, Pestgefressene“, man müßte denn annehmen, daß Israel von der ersten Classe wie Brot gefressen und von der letzten tödlich angesteckt werden sollte. Unter diesen Umständen ist es erlaubt, die Richtigkeit des Textes zu bezweifeln, und zu fragen, was der Sam. mit seiner Lesart מזה רָעָב ולחמו gewollt habe. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er Perfecta gemeint habe מָזָה und לָחֲמוּ, weil Hunger und Pest zu den Uebeln gehören, welche Jahve noch verhängen will, und weil ihre Seitenstücke, wilde Thiere und Krieg, ausdrücklich als zukünftig bezeichnet werden in V. 24^{cd}. 25; da ließe sich nicht absehen, weshalb Hunger und Pest als solche unterschieden würden, die vor den Uebeln V. 23 und vor ihren Verwandten V. 24^{cd}. 25 schon der gewordenen Gegenwart angehörten. Ich will nicht entscheiden, ob מזי in מְזֵה zu ändern ist, da unser Dichter bei seiner oben beschriebenen Vorliebe für Beibehaltung des י als dritten Radicales auch einen Imperativ מְזִי anstatt des späteren מְזֵה schreiben konnte, wie Jes. 26, 20 חֲבִי, aber jedenfalls sollen die Verbalformen in V. 24^{a} nach dem Sam. als Imperative verstanden werden. Wer ferner ולחמי nicht in ולחמו auf des Sam. Autorität verändern mag, fasse meinetwegen מזי und ולחמי als Femininformen des Imperativs, da es nichts Verwunderliches haben kann, daß neben חֶרֶב in V. 25, neben רוּחַ, אֵשׁ, נֶפֶשׁ, שְׁאוֹל sonst, ein hebräischer Dichter einmal Hunger und Pest als Weiber, als Furien gedacht habe. Ich für meine Person habe kein Bedenken zu schreiben: 1) מְזֵה רָעָב וְלָחֲמוּ (oder מְזִי), 2) רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי und zu übersetzen: saug aus Hunger und fresset darauf los Seuche und giftige Pest. Denn wenn Jahve das Schwert in directer Anrede wie einen lebendigen Diener aufruft (Sach. 13, 7), wenn er den Tod und die Seuche wie wilde

Gesellen zum Wüthen auffordert (Hos. 13, 14), so kann unser Dichter ohne Anstoß Jahve so zum Hunger und zur Seuche reden lassen, und wenn von deren Fressen die Rede gewesen ist (vgl. וְהָיָה לֶאֱכֹל Deut. 31, 18), leicht zum Zahn und Biß der reißenden Thiere und Schlangen übergehen, zumal wenn zu übersetzen sein sollte V. 24ᶜ: und Zahn der wilden Thiere, die ich gegen sie loslasse. Wahrscheinlicher ist mir indessen, daß nach den alten Versionen das Waw vor שֵׁן zu streichen und hier ebenso wie V. 25 eine die Kraft der Rede durch stoßweisen Fortgang erhöhende, bei raschen Aufzählungen natürliche Verbindungslosigkeit zu statuiren sei. Daran schließt sich dann das Wüthen des mörderischen Krieges in V. 25, wo man am besten thut, שִׁכֵּל als Causativ des Gen. 27, 45 sich findenden שְׁכֹל zu fassen. Dieses wird mit dem Accusativ dessen construirt, dessen das Subject verlustig geht, und bedeutet, wenn man seinen Begriff, wie es bei der Uebertragung nöthig ist, verallgemeinert, das Einsamwerden eines Menschen oder eines Ortes durch gewaltsame Wegraffung der natürlich zu ihm gehörenden lebendigen Wesen. Das Causativ würde mit doppeltem Accusativ construirt werden müssen, nämlich dessen, der einsam gemacht wird, und dessen, durch dessen Hinschwinden er einsam wird. Aus מִחוּץ einer- und מֵחֲדָרִים andererseits entnehmen wir den ersten Objectsbegriff, nämlich „der Raum draußen" und „der Raum drinnen" und den zweiten Accusativ setzt der Dichter selber ausdrücklich in V. 25ᶜᵈ hinzu, damit man wisse, daß es sich um eine Verödung handelt, bei welcher das glückliche Zusammenleben der verschiedenen Alter und Geschlechter in der Familie zerrüttet ist, indem sowol die Blüte der Kraft im männlichen und weiblichen Geschlechte, als auch die Schwachheit der auf Pflege angewiesenen Alten und Kinder dem schonungslosen Schwerte erliegt.

Da ist nun der Punkt, wo, wenn nicht Einhalt geschieht, kein anderes Ende als der völlige Untergang des Volkes vor Augen steht; und dann hätten die Heiden Anlaß, zu sagen: „Jahve der Gott Israels ist das Gegentheil des vollkommenen Felsens; denn dem Volke, das er auf sich selber gestellt und gebaut hat, ist er unter den Füßen geschwunden und das Volk haltlos in den Ab-

grund des Unterganges hinabgesunken, sei es nun, daß er der anfänglich Mächtige allmählich ohnmächtig geworden, sei es, daß der anfänglich das Dasein Israels Wollende den entgegengesetzten Willensentschluß gefaßt habe". Im ersteren Falle wäre er kein Gott, der schützen kann, im zweiten erschiene er wenigstens als ein launischer Gott, auf den man nicht bauen kann. Für den Dichter kommt nur das Letzte in Betracht; er gibt zu, daß Jahve der Sünde Israels gegenüber das Recht habe, das Volk spurlosem Untergange anheimfallen zu lassen, aber der Untergang wäre ihm ein gerechtes Strafwerk des allmächtigen Gottes, und nur denjenigen Heidenvölkern, welche unbewußt der göttlichen Strafenergie Jahve's dienend Israel den Garaus machten, könnte der Gedanke kommen, sie hätten in eigner Kraft ohne Jahve und ihm zum Trotze dieses Werk der Zerstörung angerichtet. Denn für sie, die Jahve nicht anders kennen, denn als den Volksgott Israel, lebt Jahve in wirklicher Kraft ja nur soweit das Volk Israel lebt, welches ihn seinen eignen Gott nennt. Ein Angriff auf Israel ist für sie auch ein Angriff auf Jahve und in Folge dessen, die von ihnen erreichte Vernichtung Israels als ein rathschlußmäßiges Werk Jahve's anzusehen, eine psychologische Unmöglichkeit. Sie würden also dem Zeugnisse des Dichters ein anderes gegenüberstellen, gegen dessen augenscheinliche Begründetheit in den Thatsachen sein eigenes Zeugnis über Jahve's Gottheit und unvergleichliche Zuverläßigkeit vor der übrigen Welt nicht aufkommen könnte. Wenn er nun gleichwol den Muth hat, die vorliegenden Thatsachen als Bestätigung seiner Anpreisung Jahve's als des vollkommenen Gottes vor der ganzen Welt aufzurufen, so muß er nicht bloß Israels Volksbestand noch immer beträchtlich und sicher genug wissen, um die unbefangenen Heiden an der Meinung, Jahve sei ein ohnmächtiger Gott, zu verhindern, sondern auch stark genug, um ihnen eine Wiedererhebung zu alter Macht und Herrlichkeit möglich erscheinen zu lassen, indem der Dichter sonst vor ihnen seine feste Zuversicht, daß Israel über einen gewissen Punkt hinaus nicht geschädigt werden würde und daß dann eine günstige Wendung der Dinge eintreten müsse, nicht aussprechen könnte, ohne sofort durch die offenkundigen Thatsachen als Träumer verurtheilt zu werden. Denn

die Thatsachen müssen deutlich und bedeutend genug sein, welche dem Dichter den Muth geben, Jahve sagen zu lassen: „Statt des eben als wirklich bezeichneten Beschlusses (וַיֹּאמֶר V. 20—25), würde ich den noch weitergehenden gefaßt haben (אָמַרְתִּי V. 26), sie überhaupt hinwegzublasen vom Schauplatze der Geschichte und die Erinnerung daran, daß sie ein Volk gewesen seien, in jeder Spur auszulöschen, wenn ich nicht (לוּלֵי V. 27) besorgen müßte, daß diejenigen, welche Israel so bedrängen, wie V. 25 geschildert war, den von mir verhängten Untergang meines Volkes in einer mir für meine Ehre ärgerlichen Weise misdeuten und ihm die Anerkennung als eines von mir gethanen Werkes versagen würden“ (vgl. zu נִכֵּר Jer. 19, 4). Indem also Jahve die Dränger Israels bei einem bestimmten Punkte die Grenzen fühlen läßt, über welche sein Beschluß, Israel zu strafen, nicht hinausgeht — insofern er es ihnen nicht gelingen läßt, trotz ihrer Lust Israel weiter zu schädigen —, verhindert er sie, zu sagen, sie hätten auf eigene Faust dieses Volk vernichtet, und damit den Schein zu verbreiten, als ob Jahve keine Widerstandskraft besitze, weil er keine bewiesen habe. Die Thatsachen müssen so deutlich geredet haben, der Wille und die Macht Jahve's, sein Volk vor dem völligen Untergange zu bewahren, so deutlich hervorgetreten sein, daß der Dichter es wagen kann, vor aller Welt auch die im Verhältnis dazu geringeren Schädigungen Israels durch Plagen aller Art und kriegerische Züge feindlicher Völker nicht als Beweis für die Schranken der Macht Jahve's gelten zu lassen, sondern als directe Werke seiner persönlichen Strafenergie zu bezeichnen.

Fragen wir nach dem religiösen Gehalte des Grundes, aus dem er so redet und Jahve so reden läßt, so ist derselbe gestützt auf die feste Glaubensgewißheit, daß Jahve es der Ehre seiner eigenen Gottheit schuldig ist, die von ihm begründete und gerichtete Sondergeschichte Israels zu dem Ziele hinzuführen, das in der Art ihrer Begründung als bestimmende Idee gewaltet hat, nicht so zwar, daß es bloß die zweifelhafte Ehre der Consequenz wäre, die Jahve bestimmte, sondern weil die Geschichte Israels selber von vornherein von Jahve nicht anders beabsichtigt ist, denn als as Mittel der Offenbarung seiner wahrhaftigen Gottheit für alle

Welt; weil überhaupt aus der Geschichte Israels die nach dem wahren Gotte fragende Menschheit veranlaßt werden soll, dem Jahve Israels die Ehre zu geben, daß er der wahrhaftige Gott sei, der dem religiösen Bedürfnisse eines Volkes entspreche. Und da der Dichter mit seiner eigenen Rede, wie wir sahen, nichts Anderes will, als auf Grund der der Welt vorliegenden Thatsachen der Geschichte Israels Jahve ihr als den makellosen und vollkommenen Gott für die, welche sich auf ihn verlassen, anzuempfehlen, so predigt er eben nur in der Form menschlicher Rede dasselbe, was Jahve selber der Welt in der Form göttlich gewirkter Thatsachen predigt. Er bleibt derselbe treue und vollkommene Gott, ob er in augenfälliger Fürsorge und herablassender Liebe seinem Volke zu ruhmvollen Erfolgen und zu behaglichem Gedeihen verhilft, oder ob er dem undankbaren, ihn nicht ehrenden durch Unglücksschläge aller Art zu erfahren gibt, wie viel ihm fehle, wenn er seine Liebesbeweise zurückhält, und die Sehnsucht, seiner väterlichen Liebe wieder versichert zu werden, rege zu machen sucht.

Für die erste Weise der Selbstbewährung Jahve's weiß der Dichter nur die Führung der Erzväter, die Erlösung aus Aegypten, die Einführung in den Genuß des Culturlandes Kanaan anzuführen. Sie gehören der Vergangenheit an; die Gegenwart, die er fixirt, ist eine Zeit, wo die Behaglichkeit des Daseins schwindet, wo numerisch und in politisch-socialer Beziehung schwächliche Völkerschaften gegen und vor dem überlegenen Israel auffallende Erfolge erringen, wo Theuerungen und Seuchen und mörderische Ueberfälle feindlicher Stämme eingetreten sind oder demnächst in Aussicht stehen. Aber dem Volke stehen noch Hülfsquellen für eine Wiedererholung offen und die Verheerungen, welche der Feind angerichtet hat, erlauben den Schluß nicht einmal den Feinden selber, daß der Versuch auf eine völlige Beseitigung Israels aus ihrer Mitte keinem entscheidenden Widerspruche von Seiten Jahve's begegnen, sondern Erfolg haben werde. Wie viele übrigens von den Momenten des Unglückes und von den Stadien des Ruines, welche V. 21—27 in allgemein gehaltener Rede genannt werden, zu der Zeit, die der Dichter fixirt, schon eingetreten sind, wie viele noch

von da aus erwartet werden sollen, können wir hier nicht bestimmen; denn der Dichter sagt wie ein Prophet nur, daß der Beschluß solche kommen zu lassen, von Jahve gefaßt und durch die vorliegende Thatsache manigfacher und beharrlicher Untreue Israels veranlaßt worden sei. Er kann so schon reden, wenn erst der Anfang der Verwirklichung dieses Beschlusses gemacht ist, am Anfange einer Zeit, welche nach dem Zusammenhange der Uebel untereinander, in ihrem nächsten Fortschritte eine Vermehrung des Unglückes befürchten läßt. Bei der Abwesenheit jeder concret geschichtlichen Färbung der aufgezählten Strafmittel Jahve's muß man das Letztere für wahrscheinlich halten, wie sich später dadurch bestätigen wird, daß der Dichter, der doch schon in V. 26. 27 die Grenze des Uebels bezeichnet, die zukünftige Wendung zum Besseren noch durch eine geraume Zeit von der fixirten Gegenwart getrennt sieht.

Ist nun schon, wie bereits einmal gesagt, durchaus kein Grund abzusehen, weshalb der Dichter als Beweise herrlicher Vergangenheit weder die davidische Zeit, noch überhaupt eine andere hinter der Einnahme Kanaans liegende aufführt, wenn er und seine Zuhörer sie kannten, so ist es mir völlig unmöglich, in V. 20—27 einen Beschluß Jahve's zu erkennen, dessen Ausführung die Gestalt der Dinge in der assyrischen Periode sei. Dann müßte ja Israels Gotte das für die Ehre seiner Macht und Wahrhaftigkeit gleich fatale Unglück passirt sein, daß er zwar versprochen hätte, durch Verhinderung des völligen Ruins den Schein nicht aufkommen zu lassen, als ob er den Feinden Israels nicht Widerstand leisten könnte und als ob sie ihre Erfolge nur sich selber zu danken hätten, daß er aber durch den völligen Ruin des Nordreiches gleichwol dem Assyrer den Stoff zu seiner Prahlerei gewährt habe: daß ihm der Gott Samaria's wehrlos anheimgefallen sei, wie die Götter anderer Städte und Länder, daß der Jerusalems nicht besser davonkommen werde und daß gerade nur seine eigne Hand alle diese Katastrophen bewirkt habe. Das hätte Jahve nicht bloß zugelassen, sondern geradezu zu sagen veranlaßt einen, den er selber als ein Beil, eine Säge in seiner Hand bezeichnet (Jes. 10, 12—15). Oder, obwol unser Dichter nur das eine Israel kennt, das aus Aegypten

nach Kanaan kam, sollen wir annehmen, er habe unter den Schädigungen V. 21—25 die spurlose Beseitigung von zehn Stämmen verstanden und unter der Verhinderung des Unterganges Israels die Bewahrung des einen Juda, und habe der festen Ueberzeugung gelebt, weiter könne der Ruin des Volkes nicht gestattet werden? Jenes ist logisch unmöglich und dieses historisch. Denn der Untergang des Nordreiches hätte dem Dichter so gut, wie allen Propheten, den Muth nehmen müssen, den Untergang auch des Südreiches für eine Unmöglichkeit auszugeben, und das Zeugnis einer augenblicklichen Erhaltung desselben wäre durch die Thatsache der definitiven Auflösung des Nordreiches so völlig aufgehoben worden, daß er sich bei gesunden Sinnen gescheut haben müßte, vor den Heiden davon den Gebrauch zu machen, den er in Vers 26. 27, falls sie gemeint wäre, gemacht hätte. Davon zu schweigen, daß wenn nicht Jesaja, doch sicherlich Micha (4, 10) vorhersagte, die Gemeinde Juda müsse nach Babel kommen, und wenn ihr Jahve eine Rettung versprochen habe, so werde diese doch nur als Erlösung aus knechtender Gewalt dort sich zu verwirklichen anfangen, und daß in unserem ganzen Liede die Erlösung Israels nirgends als Wiedereinführung in sein Land, und sein Unglück nirgends als Verlust seines Landes vor der Anschauung steht.

Je größere Ausdehnung hier die Rede Jahve's gewonnen und je größeres Gewicht sie für den Dichter hat, desto deutlicher macht sich hinter V. 27 ein Einschnitt bemerklich; wir bezeichnen daher V. 15—27 als zweiten Theil, welcher durch Schilderung der Versündigung Israels (V. 15—18) und der dadurch veranlaßten in Worten eines göttlichen Beschlusses ausgesprochenen neuen Stellung Jahve's zu Israel die dermalige Situation dieses Volkes mit ihren Aussichten für die Zukunft in einer Weise erklärt, daß daraus kein Widerspruch gegen die vom Dichter beabsichtigte und durchgeführte Verherrlichung Jahve's als des vollkommenen Gottes vor aller Welt entnommen werden kann (V. 19—27). Dieser sachlich gebotenen Disposition kommt das äußere Maß der Rede bestätigend entgegen. Denn wie der erste Theil 4 × 10 Zeilen zeigte, von der Einleitung abgesehen, so auch der zweite.

Nach der zweizeiligen Ueberleitung V. 15ᵃᵇ wird nämlich die Versündigung Israels in zehn Zeilen V. 15ᶜ—18 ausgesagt und die beschließende Rede, mit welcher Jahve darauf antwortete, in 3 × 10 Zeilen berichtet, nämlich V. 19—21, V. 22—24, V. 25—27.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs.

Von

D. Ed. Riehm.

Unter obigem Titel hat der verewigte Dr. Graf eine kleine Arbeit in dem von Dr. Merx herausgegebenen „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, 1869, Hft. 4" veröffentlicht, die in der Hauptsache eine Entgegnung auf meine Recension seines Werkes: „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes" (Jahrgang 1868, S. 355 ff.) ist. Er hat darin in zwei wesentlichen Punkten meine Einwendungen gegen seine Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs als gegründet anerkannt, er hat zugestanden: 1) daß die in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri enthaltene Ritualgesetzgebung von derselben Hand theils geschrieben, theils redigirt ist, welcher die elohistische sogenannte Grundschrift des Pentateuchs angehört; und 2) daß der sogenannte Jehovist kein bloßer Ergänzer und Ueberarbeiter einer älteren Schrift, sondern der Verfasser einer besonderen Urkunde ist. Dagegen hält er den Kern seiner von mir bestrittenen Ansicht, die These, daß jene Ritualgesetzgebung erst von der Hand oder zur Zeit Esra's in den Pentateuch eingefügt worden sei, nach wie vor fest. Dies konnte er aber nur, indem er die durch das erste jener Zugeständnisse erforderte und durch das zweite ermögliche Consequenz seiner Ansicht zog in der Behauptung: „Alles, was man bisher als Grundschrift des Pentateuchs

anzusehen gewohnt war, das sei vielmehr der von dem letzten Bearbeiter herrührende, der Zeit des zweiten Tempels angehörige Bestandtheil des Pentateuchs. Der Anerkennung dieses Satzes, meint er, stehe nichts im Wege als die Gewöhnung. Seine Beweisführung für denselben besteht in der Hauptsache in dem an einigen Stellen der Bücher Genesis, Exodus und Numeri beispielsweise versuchten Nachweis, daß die der sogenannten Grundschrift zugeschriebenen Stücke nichts Anderes sind, als „mehr oder weniger abgerissene in die Erzählung eingeschobene Notizen“, die „überall den Zusammenhang der ausführlichen jehovistischen Erzählung voraussetzen“ oder umfänglichere Abschnitte von gesetzlichem Inhalt oder staatsrechtlichem und gesetzlichem Interesse, die an den erzählenden Bericht des Jehovisten angeknüpft, in ihn eingeschoben und durch ihn veranlaßt sind. Beiläufig beruft er sich auch auf einen von Nöldeke hervorgehobenen „Hauptcharakterzug der Grundschrift“, auf das in ihr ersichtliche Streben, „die Geschichte und die Gesetzgebung nach theoretischen Gesichtspunkten zu gestalten“, ein Streben, das erst in Babylonien während des Exils habe hervortreten können. Er macht aber (a. a. O., S. 474) kein Hehl daraus, daß das für ihn entscheidende Argument doch schließlich nur in dem von ihm ermittelten Zeitalter der pentateuchischen Ritualgesetzgebung liegt, die nun auch die zu ihr gehörigen erzählenden Stücke in die nachdeuteronomische und nachexilische Zeit herunterzieht. Wie einst in der Einführung der Fragmentenhypothese an Stelle der älteren Urkundenhypothese, so übt also hier wieder die Kritik der Gesetzgebung einen tiefgreifenden umgestaltenden Einfluß aus auf die herrschenden, vorzugsweise auf der kritischen Analyse der Genesis fußenden Anschauungen über die Entstehung des Pentateuchs. Wir sollen ein Ergebnis der Pentateuchkritik aufgeben, das, wie kein anderes, als gesichert galt; ein Ergebnis, dem selbst de Wette in seinen ersten, sonst auf dem Boden der Fragmentenhypothese sich bewegenden Untersuchungen Rechnung getragen hatte, und über das alle namhaften Vertreter der Urkunden- und der Ergänzungshypothese einig waren. Ja, die herrschenden Ansichten über die Entstehung des Pentateuchs sollen geradezu auf den Kopf gestellt

werden. Denn es handelt sich ja nicht bloß darum, daß die erzählenden Stücke des Pentateuchs, die — von wenigen anderen abgesehen — als die ältesten galten, die jüngsten sein sollen; auch wo man bisher planmäßigen einheitlichen Zusammenhang sah, sollen sich in Wahrheit nur abgerissene Notizen finden, die nur als Einschiebsel in einen dem Schreiber schon vorliegenden zusammenhängenden Text begreiflich sind. Der sogenannte ältere Elohist soll in Wahrheit nur ein Ergänzer und Ueberarbeiter, beziehungsweise der Redactor des Werkes seiner Vorgänger sein.

Ich muß gestehen: diese Rollenvertauschung erschien mir anfangs so unmöglich, und dieser Versuch Grafs, die eingenommene Position zu halten, so verzweifelt, auch die Beweisführung so wenig überzeugend, daß ich jede Gegenrede für überflüßig hielt. Eine so unannehmbare und doch so unausweichliche Consequenz seiner Ansicht über die Entstehungszeit der pentateuchischen Ritualgesetzgebung schien mir über diese selbst den Stab zu brechen. Unterdessen habe ich aber eingesehen, daß doch auch das Bollwerk, welches ich gegen jeden ernsten Angriff gesichert glaubte, von verschiedenen Seiten her bedroht ist. Auf die These Grafs, die mir so unannehmbar schien, sind von ihm unabhängig und auf andern Wegen auch andere gekommen. Schon Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments [Kiel 1869], S. 141) hat wenigstens seinem Zweifel gegen die zwar mögliche, aber noch unerwiesene Alterspriorität der sogenannten Grundschrift vor den andern ausführlichen Quellen des Pentateuchs Ausdruck gegeben. de Lagarde hat (Götting. gelehrte Anzeigen 1870, S. 1557 ff.) seine schon seit 1864 vertretene, mit Graf übereinstimmende Ansicht kund gegeben, daß der Elohist mit dem Redactor des Pentateuchs identisch und entweder Esra selbst oder ein in seinem Auftrag arbeitender Priester des zweiten Tempels sei, und dafür neben der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים, die er mit der Scheu des späteren Judentums den Namen יהוה auszusprechen in Zusammenhang bringt, besonders die Berührungen der Schöpfungsgeschichte Gen. 1 mit der persischen Kosmogonie, die theils auf Abhängigkeit, theils auf polemischer Tendenz der ersteren gegenüber der letzteren beruhen sollen, geltend gemacht; ein Argument, von dem schon Vatke

(Die biblische Theologie [Berlin 1835], S. 545. 550) Gebrauch gemacht hat. Aus mündlichen und brieflichen Mittheilungen habe ich Kenntnis, daß auch einige andere angesehene ältere und jüngere Forscher zu der Ueberzeugung gekommen sind: die Hand, welche das בראשית ברא geschrieben habe, sei keine andere, als die des in der Zeit des zweiten Tempels lebenden Redactors des Pentateuchs. — Unter diesen Umständen hat Dr. Merx gewiß Recht, wenn er in der lichtvollen Uebersicht der Geschichte der Pentateuchkritik, die er als „Nachwort" zu der zweiten Auflage von Tuchs Commentar über die Genesis (Halle 1871) veröffentlicht hat[1]), die „Feststellung der näheren Verhältnisse der Grundschrift" als die nächste Aufgabe der kritischen Forschung über den Pentateuch bezeichnet; und nicht minder hat er Recht in der Bemerkung: diese Feststellung habe die höchste, ja geradezu maßgebende Bedeutung nicht nur für einzelne Theile der alttestamentlichen Wissenschaft, sondern auch für unsere Gesamtauffassung der Geschichte der alttestamentlichen Religion.

Es ist nun nicht meine Absicht, hier eine Lösung dieser umfassenden Aufgabe zu versuchen. Auch will ich mich auf eine nähere Beleuchtung der von Graf und de Lagarde für ihre Ansicht geltend gemachten Gründe noch nicht einlassen. Denn wenn ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, das schon eine gewisse allgemeine Anerkennung gefunden hat, wieder ganz zu nichte gemacht, und durch ein, die herrschenden Anschauungen auf den Kopf stellendes ersetzt werden soll, so haben vor allem diejenigen, welche die neue Erkenntnis gewonnen haben, die Pflicht, den Mitforschern eine eingehende und umfassende Begründung ihrer Ansicht vorzulegen; und es wird ja wol zu erwarten sein, daß einer der Männer, welche die Ueberzeugung des verewigten Graf theilen, diese Pflicht in nicht zu ferner Zeit erfüllen wird. Mir aber kommt es für jetzt nur darauf an, unter vorzugsweiser Be-

---

[1]) Die beiden Einwendungen, welche Merx gegen meine Recension der Schrift Grafs macht (a. a. O., S. 106), können, wenigstens in dieser Fassung, nur auf etwas verblaßter Reminiscenz an meine Ausführungen beruhen, und dürften in diesen selbst schon hinreichend beantwortet sein.

rücksichtigung der Ergebnisse, welche die kritische Erforschung der Genesis gewonnen hat, auf einige, wie mich dünkt, sehr gewichtige Instanzen hinzuweisen, die ein solcher Vertreter der Graf'schen Ansicht wird aus dem Weg räumen müssen. Und ich glaube damit nichts Ueberflüßiges zu thun. Denn es kommt mir vor, als ob Graf auch darin nicht allein stehe, daß ihm offenbar ein klares Bewußtsein über diese Instanzen mangelte.

1. Die erste Instanz liegt in der Sprache der Stücke des Pentateuchs, um welche es sich hier handelt; und zwar sind es wieder zwei Momente, die hier in Betracht kommen. Zuvörderst ist bisher allgemein anerkannt, und wird auch nicht leicht in Abrede gestellt werden können, daß kein anderer Bestandtheil des Pentateuchs eine so scharf ausgeprägte schriftstellerische Eigentümlichkeit auch in sprachlicher Beziehung aufweist, als die sogenannte Grundschrift. Der Thatbestand bedarf keiner besonderen Constatirung. Es genügt die Frage aufzuwerfen: Ist es nicht angesichts dieses Thatbestandes, ich will nicht sagen unmöglich, wol aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der sogenannte ältere Elohist in Wahrheit der Redactor und letzte Ueberarbeiter des Pentateuchs gewesen ist? Wäre in diesem Falle nicht zu erwarten, daß die älteren Quellentexte, die er überarbeitete, einen leicht erkennbaren Einfluß auf seine Diction geübt hätten? Man versuche, es denselben nachzuweisen! Mich dünkt, wenn er nachweisbar wäre, so hätten wol schwerlich gerade diese Bestandtheile des Pentateuchs mit so großer, bis in's Einzelnste reichender Uebereinstimmung ausgeschieden werden können. — Das andere Moment ist der bedeutende Gegensatz zwischen dem allgemeinen Sprachcharakter der sogenannten Grundschrift und dem der exilischen und nachexilischen Schriften. Man hatte doch wol guten Grund, die Sprache der sogenannten Grundschrift als Beispiel der „ältesten und einfachsten" hebräischen Schriftsprache zu betrachten [1]). Das altertümliche Colorit, welches die Sprache des Pentateuchs in grammatischer und lexikalischer Beziehung aufweist, tritt am meisten in den ihr zugehörigen Stücken hervor.

---

[1]) Vgl. Ewalds Gramm., § 3, b.

Manche ihr eigentümliche Ausdrücke finden wir allerdings wieder bei Ezechiel und in den spätesten Schriften, wie Chronik, Esra, Nehemia, auch Daniel. Wer aber den sonstigen Abstand des beiderseitigen Sprachcharakters beachtet, wird solche Ausdrücke in den exilischen und nachexilischen Schriften nur als Frucht der Vertrautheit der betreffenden Schriftsteller mit dem Pentateuch [1]), theilweise auch als eigentliche Archaismen ansehen können, was in vielen einzelnen Fällen leicht nachgewiesen werden kann. — Auf die Thatsache, daß die Gesetzessprache überall am längsten eine altertümliche Färbung bewahrt und Jahrhunderte hindurch ihre überlieferten Formen und Wendungen festhält, kann man hier nicht recurriren; denn von anderem abgesehen, handelt es sich ja auch um erzählende Stücke; und trotz aller Anwendung einer feststehenden Terminologie könnte doch gewiß ein in der Zeit des zweiten Tempels lebender Ueberarbeiter des Pentateuchs den Sprachcharakter seiner Zeit nicht verleugnen. Wo aber finden sich in der sogenannten Grundschrift die Nachläßigkeiten und Incorrectheiten, die Beispiele mangelnden lebendigen Sprachgefühls, die Aramaismen und die sonstigen Eigentümlichkeiten der spät-hebräischen Diction? Was von dieser Art beigebracht worden ist und wirklich als der späteren Diction angehörig und in der Grundschrift vorkommend anerkannt werden muß, das sind so vereinzelte Erscheinungen, daß sie, wo es sich um den allgemeinen Sprachcharakter handelt, gar nicht in Rechnung kommen [2]). Man sehe nun zu, ob man diese aus der Sprache der Grundschrift entnommene Instanz mit der relativen Reinheit und Correctheit der Sprache einzelner nachexilischer Schriften wird entkräften können!

2. Eine zweite Instanz liegt in dem formellen Verhältnis, in welchem die der Grundschrift zugehörigen Stücke zu einander

---

1) Dahin gehören die wenigen Beispiele derartiger Ausdrücke, welche Graf (Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, S. 38 u. 64) anführt.

2) Man vgl. z. B. die wenigen und dazu noch sehr der Sichtung bedürftigen Beispiele späterer Ausdrucksweise, welche Hartmann in seinen Historisch-kritischen Forschungen über Bildung, Zeitalter und Plan der fünf Bücher Mosis, S. 667 ff. aus den vier ersten Büchern des Pentateuchs gesammelt hat.

und zu ihrer Umgebung stehen. Die Behauptung Grafs, dieselben bestünden nur aus mehr oder weniger abgerissenen, eingeschalteten Notizen, die überall den Zusammenhang der ausführlichen jehovistischen Erzählung voraussetzen, kann gewiß nicht aufrecht erhalten werden. Das ist allerdings leicht, sie bei vereinzelter Betrachtung einiger Stellen scheinbar zu begründen. Am besten lassen sich dazu die kurzen Notizen aus der Patriarchengeschichte verwerthen. Was scheint z. B. bei oberflächlicher Ansicht annehmbarer, als daß die Notiz „und Abraham war 75 Jahre alt, als er von Haran auszog" Gen. 12, 4 von der Hand eines Ueberarbeiters an die vorhergehenden jehovistischen Verse angefügt worden ist (Graf a. a. O., S. 471)? Oder daß der Redactor Gen. 16, 3 nur eingeschaltet hat, um wieder eine seiner Altersangaben, für die er ja eine besondere Vorliebe hat, anzubringen? Oder daß es ihm in Gen. 21, 2—5 und 25, 7—10 darum zu thun war, Rückbeziehungen auf die größeren von ihm eingelegten Abschnitte Gen. 17 und 23 einzuflechten? Gen. 25, 26 b kann wieder wie eine angeflickte Altersangabe erscheinen u. s. w. Aber dieser Schein wird bei jeder näheren Untersuchung sofort zerstört. Es ist an den meisten der Grundschrift zugehörigen Stücken deutlich zu sehen, daß sie unmöglich von der Hand eines Ueberarbeiters im Hinblick auf die ihm schon vorliegenden ausführlicheren Erzählungen geschrieben und als Zusätze in dieselbe eingefügt sein können. Vielmehr haben sie das Aussehen von alten Werkstücken, die ursprünglich nach einem festen noch erkennbaren Plan zu einem Bau von einheitlichem Charakter wohl zusammengefügt waren, und die eine spätere Hand aus diesem Zusammenhang genommen und bei der Aufführung eines größeren Neubau's aus verschiedenartigem Material an passenden Stellen verwendet hat. Wir haben den Nachweis hiefür nicht erst zu führen; er ist für einen großen Theil der Genesis besonders von Hupfeld so überzeugend geführt, daß erst abgewartet werden muß, was man dagegen geltend zu machen weiß. Nur an einige längst bekannte Thatsachen wollen wir beispielsweise erinnern, um daran Fragen anzuknüpfen, deren Erwägung und Beantwortung wir den Vertretern der Graf'schen Ansicht empfehlen. — Der genaue und lückenlose Zusammenhang, in

welchem alle elohistischen Stücke in den ersten 11 Capiteln der Genesis miteinander stehen, kann niemandem verborgen bleiben, wie denn auch Graf (a. a. O., S. 470) anerkennen muß, daß Gen. 5, 1 f. über die zwischenliegenden jehovistischen Stücke hinweg an Gen. 1 angeknüpft, und (a. a. O., S. 471) daß der elohistische Sintflutsbericht eine von der jehovistischen Darstellung unabhängige, in sich zusammenhängende, lückenlose Erzählung ist. Dabei findet sich weder in Gen. 1 irgend eine vorbereitende Hinweisung auf die folgende jehovistische Schöpfungsgeschichte, noch in den andern elohistischen Stücken irgend eine Berücksichtigung des Inhalts der vorausgehenden jehovistischen, so nahe dieselbe auch vielfach gelegt war. Wo aber die verschiedenen Berichte Widersprechendes enthalten, da ist der Widerspruch ein ganz unverhüllter, ohne die geringste Hindeutung auf einen möglichen Ausgleich. Kann man glauben, daß ein Ueberarbeiter der ausführlichen jehovistischen Erzählung so verfahren hat? Alles, was Hupfeld in einer auch für Graf überzeugenden Weise dafür geltend gemacht hat, daß die jehovistischen Stücke nicht die Zusätze eines Ergänzers, sondern die Bestandtheile einer selbständigen, von der Grundschrift unabhängigen Urkunde sind, gilt vielmehr mutatis mutandis in noch verstärktem Maße von den elohistischen Stücken. — Um auf etwas Einzelnes aufmerksam zu machen: kann ein Ueberarbeiter nach der jehovistischen Motivirung des Sintflutsgerichts Gen. 6, 5—8 veranlaßt gewesen sein, in V. 9—12 eine nichts Neues bringende, abermalige Motivirung beizufügen, und dieser gar noch eine den Zusammenhang der Erzählung unterbrechende, jetzt an sehr unpassender Stelle stehende Ueberschrift und Wiederaufnahme des letzten Glieds der vorhergehenden elohistischen Genealogie (5, 32) vorzusetzen? Wenn nun in Gen. 1—11 der Elohist kein Ueberarbeiter, sondern nur der Verfasser einer ganz selbständigen und ohne Rücksicht auf die jehovistischen Stücke geschriebenen Urkunde sein kann, wird dann nicht Hupfelds Wort gelten: „Ist das aber hier erwiesen, so ist's für's ganze Buch erwiesen: denn was vom ersten Stück gilt, muß auch von den übrigen gelten" (Hupfeld, Die Quellen der Genesis, S. 126; vgl. Graf a. a. O., S. 469)? Vielfältige Bestätigung erhält diese Folgerung auch

durch die nähere Untersuchung der Patriarchengeschichte. Wenigstens bis Gen. 28, 9 schließen sich alle mit Recht der Grundschrift zugeschriebenen Stücke in fast lückenlosem und planvollem Zusammenhang an einander an, ohne daß irgend eine Beziehung auf die zwischenstehenden jehovistischen Stücke ersichtlich wird, während die handgreiflichsten Widersprüche nackt hervortreten. Besonders augenfällig ist dieser Sachverhalt bei den letzten dieser Stückchen: Gen. 26, 34. 35; 27, 46; 28, 1—9. Lücken finden sich nur in der Stammtafel Ismaels Gen. 25, 12—17 und in dem Bericht über die Geburt Esau's und Jakobs, von dem sich nur die Altersangabe Gen. 25, 26 b erhalten hat. Daß außerdem die Altersangabe Gen. 12, 4 b und die Notiz Gen. 19, 29 eine Versetzung erfahren haben, wird niemand, der den ganzen Sachverhalt übersieht, mit Graf (a. a. O., S. 471) entgegenhalten können [1]. Wol aber muß man fragen: Ist es irgend denkbar, daß ein Ueberarbeiter die letztere Notiz an den ausführlichen jehovistischen Bericht über die Zerstörung Sodoms und die Errettung Lots angeflickt haben sollte? Wie hätte ferner ein solcher, wenn er den Bericht über die Austreibung Ismaels und dessen Niederlassung in der Wüste Paran vor Augen hatte, den Vers Gen. 25, 9 einfügen können? Die kurze Notiz über Isaaks Verheiratung Gen. 25, 20 sieht gewiß auch nicht aus, als ob sie von einem, der die ausführliche Erzählung Gen. 24 vor sich hatte, nur um der Altersangabe willen an dieser Stelle eingeschoben wäre. — Daß in den nach Gen. 28, 9 noch folgenden Stückchen der Grundschrift nicht in gleicher Weise ihr ursprünglicher Zusammenhang ersichtlich ist, und daß sich namentlich in der Erzählung von Joseph fast nichts aus ihr erhalten hat, muß zugestanden werden. Aber ein Ueberarbeiter, der in Gen. 27 Isaak zur Zeit der Abreise Jakobs nach Mesopotamien schon dem Tode nahe, und in Gen. 32 u. 33 Esau

---

[1]) Nicht das Vorhandensein des jehovistischen Stücks Gen. 12, 1—4 a setzt die Altersangabe Gen. 12, 4 b voraus, wie Graf meint, sondern Gen. 12, 5 setzt den Bericht Gen. 11, 31. 32 fort; und daran schloß sich die Altersangabe Gen. 12, 4 b an, worauf auch die Correspondenz von בְּצֵאתוֹ mit וַיֵּצְאוּ V. 5 hinweist, und wofür die Analogie der nachgebrachten Altersangaben in Gen. 16, 16; 21, 5 spricht.

schon im Lande Seir wohnhaft vorgefunden hatte, konnte doch unmöglich Jakob aus Mesopotamien zu Isaak zurückkehren und ihn in Gemeinschaft mit Esau dessen Leichnam begraben lassen (Gen 31, 18; 35, 27—29)! Und kann es denn auffallen, wenn der Redactor nicht überall den Text der alten Urkunde, die er seinem Werke zu Grunde legte, unversehrt erhalten, und namentlich im weiteren Verlauf seiner Arbeit von der übergroßen Scrupulosität, mit der er am Anfang auf seine Erhaltung bedacht war, zu größerer Freiheit in Behandlung desselben übergieng? Das aber wird man nach der Analogie derjenigen Partieen der Patriarchengeschichte, in welchen der ursprüngliche Zusammenhang der Grundschrift uns noch vorliegt, annehmen müssen, daß dieselbe auch über die weitere Geschichte Jakobs und über die Josephs nur ganz kurz und summarisch berichtet hatte. Diese kurze summarische Berichterstattung, der man es überall anmerkt, daß der Verfasser viel ausführlicher hätte erzählen können, wenn dies im Plane seines Werkes gelegen hätte, setzt allerdings eine ausführlichere Kunde von der Patriarchengeschichte voraus; keineswegs aber nothwendig eine schriftlich verzeichnete, am wenigsten die uns vorliegende jehovistische; vielmehr erklärt sich der Sachverhalt am befriedigendsten durch die Annahme, daß der Verfasser eine ausführlichere Erzählung nicht für erforderlich hielt, weil die im Volke lebendige mündliche Ueberlieferung die Grundlinien seiner chronikartigen summarischen Notizen noch überall zu lebensvollen, farbenreichen Bildern auszumalen vermochte. Ihm ist es eben nicht in erster Linie um Aufzeichnung der Geschichte, sondern um Aufzeichnung der Gesetzesüberlieferung zu thun; und darum kann er sich begnügen in der geschichtlichen Umrahmung der letzteren nur da umständlicher und genauer zu berichten, wo er dazu in seinem rechtsgeschichtlichen Interesse einen besonderen Anlaß hat (wie Gen. 9. 17. 23). Aehnlich sind offenbar die in dem Stationenverzeichnis Num. 33 bei einzelnen Stationen beigefügten Notizen nur als Anhaltspunkte für die von der mündlichen Ueberlieferung zu erwartende ausführlichere Erzählung geschrieben.

3. Die letzten Bemerkungen leiten uns über zu einer dritten Instanz: dem Gegensatz, in welchem die Erzählungen der soge-

nannten Grundschrift zu den aus den andern Quellen stammenden, in Bezug auf ihre gesamte Haltung und die Art der Geschichtschreibung stehen.

In der Grundschrift hat die Erzählung fast durchweg eine objective Haltung; die Thatsachen reiht der Verfasser aneinander an, ohne auf ihre Motivirung und den Nachweis ihres inneren Zusammenhangs sich einzulassen; so kurz und summarisch der Bericht ist, so enthält er doch verhältnismäßig viel concrete genealogische, geographische und sonstige Detailangaben, dagegen keine nur zur Ausmalung der Situation oder zur näheren Charakteristik der auftretenden Personen dienende Detailzüge. Dabei ist die Darstellung ruhig, einfach, frei von allem rednerischen und dichterischen Schmuck, und die Ausdrucksweise bei gleichartigen Objecten von epischer Gleichförmigkeit. So eindrucksvoll manche Stücke gerade in ihrer schlichten Einfachheit und objectiven Haltung sind, so bemerkt man doch nirgends ein Streben, durch die Mittel schriftstellerischer Kunst Effect zu machen und das Interesse des Lesers zu spannen [1]). Nur auf ein Zweifaches ist der Verfasser sorgsam bedacht: auf den ununterbrochenen Zusammenhang der Genealogie und der Chronologie, und auf die genaue Erörterung alles Gesetzlichen, besonders Rituellen, weshalb auch, sobald letzteres Interesse in's Spiel kommt, die Darstellung umständlicher wird, und in den Förmlichkeiten und Wiederholungen einer Rechtsurkunde alles genau und unzweideutig verzeichnen will [2]). Daß der Verfasser, diesem Interesse folgend, manche Verhältnisse vergangener Zeiten, auch ohne sich auf eine ihm zugekommene geschichtliche Ueberlieferung stützen zu können, nach, wenn man will, „theoretischen“ Gesichtspuncten genauer bestimmt haben mag, stellen wir nicht in Abrede, wenn wir auch manches von dem, was Nöldeke (S. 120 ff.) als Beleg anführt, nicht dahin rechnen können. Neben jenem priesterlich-gesetzlichen und rituellen Interesse tritt nirgends in der Grundschrift der sogenannte prophetisch-theokra-

[1]) Diesen Charakter der Erzählungen der Grundschrift gibt im wesentlichen auch Nöldeke S. 133 f. zu.

[2]) Vgl. Hupfeld a. a. O., S. 93. Nöldeke, S. 109.

tische Pragmatismus als den Gang und Charakter der Erzählung bestimmender Factor hervor. — Ganz verschiedenen Charakters sind die ausführlicheren Erzählungen sowol des Jehovisten als des zweiten Elohisten. Hier waltet bekanntlich der Geist des Prophetismus über der national-geschichtlichen Ueberlieferung; das priesterlich-gesetzliche Interesse tritt stark in den Hintergrund; klar und sicher wird dagegen der Pragmatismus der prophetischen Geschichtschreibung durchgeführt. Die Grundgedanken der alttestamentlichen Religion haben die national-geschichtlichen Ueberlieferungen vollständiger durchdrungen und so umgebildet und ausgestaltet, daß sie selbst überall aus der Geschichte hervorleuchten; die anschaulicher gezeichneten Patriarchenbilder bekunden sichtlich eine Auffassung vom Standpunkt eines vertieften religiösen Bewußtseins und verinnerlichten religiösen Lebens aus. Dabei zeigt sich besonders bei dem Jehovisten ein ausgedehnterer geographischer und ethnographischer Gesichtskreis, eine viel entwickeltere Reflexion, feine Beobachtungsgabe, viel psychologische Erfahrung, vielseitiges Interesse, und besonders ein sehr reges Streben, den Ursprung allgemein menschlicher und volkstümlicher Zustände, Lebensverhältnisse, Sitten und Gewohnheiten nachzuweisen und die Hauptfragen der religiösen Weltbetrachtung über die Anfänge und den gegenwärtigen Zustand der Menschheit zu beantworten. In der Darstellung aber verräth sich eine sehr entwickelte schriftstellerische Kunst; sie ist gewandter, fließender, lebendiger; Ereignisse und Handlungen werden sehr oft nicht bloß berichtet, sondern auch motivirt und durch mancherlei charakteristische Züge und Detailausmalung veranschaulicht; durch stufenmäßige Vorbereitung wichtiger Ereignisse, durch effectvolle Steigerungen, durch Verwicklungen und deren Lösung durch starke Contraste, durch weißagende Hinweisungen auf spätere Verhältnisse wird das Interesse des Lesers gefesselt, und durch eingelegte Lieder, Sprüchwörter u. dgl. die Erzählung geschmückt [1]). Ist dies der Sachverhalt — und wesentlich anders wird er nicht dargestellt werden können —, so kann es doch kaum noch fraglich sein, daß die Grundschrift einer älteren, die andern aus-

1) Vgl. Hupfeld a. a. O., S. 97.

führlicheren Quellen des Pentateuchs einem jüngeren Entwicklungsstadium der hebräischen Geschichtschreibung angehören. Nur über einige Punkte bedarf es noch einiger Erörterung. Nöldeke (a. a. O., S. 141) wirft die Frage auf: „Sollte im hohen Altertum eine wirklich nationale Ueberlieferung so besonders auf die Rechtsgeschichte geachtet haben?" Darauf ist zu antworten: Von der nationalen Ueberlieferung, aus welcher der Verfasser der Grundschrift schöpfte, kann das freilich nicht behauptet werden; das rechtsgeschichtliche und priesterlich-rituelle Interesse charakterisirt vielmehr nur die von ihm selbst herrührende Gestaltung der nationalen Ueberlieferung [1]). Dagegen wird Nöldeke nicht in Abrede stellen, daß der Geschichtschreibung, in welcher der prophetisch-theokratische Pragmatismus herrscht, eine von andern Gesichtspuncten und Interessen beherrschte vorangegangen ist. So wurde in der Zeit der Königsherrschaft nicht bloß in den Reichsannalen, sondern auch in ausgeführteren Erzählungen die Geschichte der Königs- und auch der Richterzeit mit besonders dem Königtum zugewendetem Interesse behandelt, bevor ein durchgeführter prophetisch-theokratischer Pragmatismus auf sie angewendet worden ist. Wenn nun gewiß auch in der Aufzeichnung der Ueberlieferungen über die Urzeit und die ersten Stadien der Volksgeschichte die prophetische Geschichtschreibung nicht die erste war, hat es denn etwas Unwahrscheinliches, daß ihr gerade hier eine vom priesterlich-gesetzlichen Interesse beherrschte voranging? Ja, muß man dies nicht geradezu erwarten? Wer waren denn in der Zeit, ehe der Prophetismus eine Macht im israelitischen Volksleben wurde, die Träger und Stützen der alttestamentlichen Religion, wer überhaupt die Pfleger der höheren geistigen Interessen? Müssen es nicht die gewesen sein, welche vor andern die Erhaltung der religiösen Institutionen und Gebräuche sich angelegen sein lassen und an der Bewahrung und Ausbildung der Gesetzesüberlieferung das größte Interesse haben mußten: die Priester, besonders die am Nationalheiligtum? Und wenn überall Gesetze und Verträge zu den allerersten Denkmälern literarischer Thätigkeit gehören, wird man nicht

---

[1]) Mehr hat auch Hupfeld (a. a. O., S. 98) nicht behaupten wollen.

im Schooße der Priesterschaft schon frühzeitig begonnen haben, die vorhandenen zu sammeln und auch umfangreichere zusammenhängende Aufzeichnungen der Gesetzesüberlieferungen zu veranstalten? Wurden nun in ein Werk solcher Art auch nationalgeschichtliche Ueberlieferungen aufgenommen, welcher andere Gesichtspunkt konnte die Darstellung beherrschen, als der priesterlich-rituelle und rechtsgeschichtliche? Die Grundschrift aber ist, wie auch Nöldeke (a. a. O., S. 108) betont, nicht eigentlich ein Geschichtswerk, sondern vor allem Gesetzbuch, und das Geschichtliche ist bloßes „Beiwerk"; in diesem „Beiwerk" aber ist die nationalgeschichtliche Ueberlieferung gerade so behandelt, wie man es nach allem, was wir von der Entwicklung des israelitischen Geisteslebens wissen, für die der prophetisch-theokratischen vorausgehende Entwickelungsstufe der hebräischen Geschichtschreibung, sofern dieselbe nicht vom Interesse für das Königtum beherrscht war oder es noch nicht sein konnte, voraussetzen muß. — Man halte nicht entgegen, daß gerade in der Zeit des zweiten Tempels, wie die Chronik beweist, der levitisch-gottesdienstliche Gesichtspunkt die ganze Geschichtsbetrachtung beherrscht; denn der Abstand im Charakter der Geschichtschreibung, zwischen der Grundschrift und der Chronik ist allzu augenfällig; und er ist hauptsächlich darin begründet, daß es auf dieser letzten Entwickelungsstufe der alttestamentlichen Geschichtschreibung eben der prophetisch-theokratische Pragmatismus ist, der wieder in levitisch-gottesdienstlichem Interesse aufgefaßt und umgebildet worden ist. — Auch der Umstand, daß in der Grundschrift besonders am Anfang genealogische Listen vielen Raum einnehmen, und in der Regel auch ausführlicheren Erzählungen noch der Anfang der betreffenden Genealogie vorangeht, zeugt dafür, daß die Grundschrift einem älteren Entwickelungsstadium der hebräischen Geschichtschreibung angehört, als die andern ausführlicheren Quellen des Pentateuchs; denn daß sich die älteste hebräische und überhaupt morgenländische Geschichtschreibung aus den den Stamm- und Geschlechtsverzeichnissen eingefügten historischen Notizen und Ueberlieferungen herausgestaltet hat (woher auch die gangbare Ueberschrift der einzelnen Abschnitte אלה תולדת), kann doch wol keinem Zweifel unterliegen. Von Gewicht ist dabei auch,

daß das genealogische Interesse des Verfassers der Grundschrift ein durchaus nationales, nicht auch, wie beim Jehovisten, ein ethnographisches ist, weshalb er anfangs nur die erwählte Linie verfolgt und erst von Abraham an auch die ausgeschiedenen Seitenlinien, von denen die nächstverwandten Stämme sich ableiten, kurz verzeichnet. — Ein Präjudiz für ein jüngeres Zeitalter könnte man nur allenfalls aus dem Streben des Verfassers nach einer zusammenhängenden Chronologie entnehmen; besonders wenn man sich erinnert, daß der zusammenhängende chronologische Rahmen im Buch der Richter erst dem jüngsten Bearbeiter desselben angehört. Man erwäge aber, wie das in die ältesten Zeiten zurückreichende Interesse für den genealogischen Zusammenhang auch das Streben nach zusammenhängender Chronologie überaus nahe legte, so daß man nicht berechtigt ist, das letztere ohne weiteres als einem jüngeren Zeitalter zugehörig anzusehen. Und daß der Redactor des Pentateuchs die Chronologie der Grundschrift schon vorfand, werden wir unten (unter Nr. 5) nachweisen.

4. Eine gewichtige Instanz gegen die Graf'sche Ansicht ergibt sich ferner aus der näheren Betrachtung des Inhalts der in der Grundschrift verzeichneten Ueberlieferungen im Vergleich mit dem der andern ausführlicheren Erzählungen. Denn daß dort noch eine ältere und einfachere, hier aber eine jüngere, bereicherte und ausgeschmücktere Ueberlieferung vorliegt, daran wird sich niemand, der den Sachverhalt näher untersucht, durch die vagen Einwendungen Nöldeke's (a. a. O., S. 141) irre machen lassen. Wir erinnern zunächst an die in der Grundschrift durchgeführte Unterscheidung der vormosaischen und der mosaischen Religionsstufe, besonders daran, daß Gott nach ihrer Darstellung in der vormosaischen Zeit nur als אלהים und den Patriarchen als אל שדי offenbar geworden war, während er sich nach seinem specifisch-theokratischen Namen יהוה erst in der mosaischen Zeit, resp. Mosi selbst offenbarte. Es ist unbegreiflich, wie de Lagarde (a. a. O., S. 1557) ihren Gebrauch der Gottesbezeichnung אלהים für die vormosaische Zeit (von Ex. 6 an gebraucht sie bekanntlich durchweg יהוה) mit der Scheu des späteren Judentums,

den Namen יהוה auszusprechen, zusammenstellen mag [1]), während es doch auf der Hand liegt, daß wir es hier mit dem Ergebnis einer bestimmten Geschichsanschauung über das Verhältnis des Vormosaischen zum Mosaischen zu thun haben. Eher hätte er sagen können, man dürfe diese Geschichtsanschauung nicht als Beweis für das hohe Alter der Grundschrift ansehen, da, abgesehen von dem jüngeren Elohisten, bekanntlich auch noch der Verfasser des Buches Hiob auf Grund derselben Geschichtsanschauung die redend eingeführten Personen nur die Gottesnamen אֱלוֹהַּ und אל שדי (gewöhnlich auf die Parallelglieder vertheilt) gebrauchen läßt. Doch fragt sich, ob dieser in der Literatur belesene Kunstdichter seine Geschichtsanschauung nicht aus der Grundschrift, resp. aus dem Pentateuch geschöpft hat. Jedenfalls aber haben wir einen zuverläßigen Beweis dafür, daß diese Anschauung dem geschichtlichen Sachverhalt entspricht, daß also in diesem Punkt die Grundschrift eine treue geschichtliche Ueberlieferung enthält. Dieser Beweis liegt in der zuerst von Ewald [2]) nachgewiesenen Thatsache, daß in den zahlreichen mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen der vormosaischen Zeit neben dem gewöhnlichen אֵל nur in einigen Beispielen שדי (einmal auch צור) vorkommt, wogegen wir dem Gottesnamen יהוה zuerst in dem Namen der Mutter Mosis יוֹכֶבֶד (Ex. 6, 20), dann in dem von Moses selbst aus הוֹשֵׁעַ gebildeten Namen יְהוֹשֻׁעַ (Num. 13, 16), seit Moses aber überaus häufig in den Personennamen begegnen.

Es kann also keine Frage sein, daß hier die jehovistische Ueber-

[1]) Folgerungen aus allgemeinen Sätzen, wie: „die Abstraction ist überall später als das Concrete, darum ist auch Elohim (Sing.) später als Jahve", trügen leicht, und ersetzen keinen historischen Beweis. Daß aber „Elohim allein (ohne Suffix und ohne beistehendes Jahve) in notorisch alten Propheten zur Bezeichnung des höchsten Wesens so gut wie nie vorkommt", ist zu viel behauptet (vgl. Am. 4, 11. Hos. 4, 1; 6, 6), und hat, so weit es richtig ist, einen anderen, mit dem Charakter der prophetischen Predigt zusammenhängenden Grund.

[2]) Zuerst 1843. Vgl. „die Eigennamen der Bibel, besonders des Alten Testaments" in Ewalds Lehrbuch der hebräischen Sprache; in der 7. Ausg., S. 668 f.

lieferung, nach welcher der wahre Gott von Anfang an als יהוה gekannt und verehrt wurde, und die auch sonst keinen so bestimmten Unterschied zwischen der vormosaischen und der mosaischen Religionsstufe macht, auf weniger treuer geschichtlicher Erinnerung ruht; und schon damit charakterisirt sie sich als die jüngere; denn aller Analogie zufolge gestaltet die Ueberlieferung im Verlauf der Zeit die Anschauungen über längst vergangene Perioden der Volksgeschichte, je mehr die wirklich geschichtlichen Erinnerungen verblassen, immer mehr in einer dem späteren ausgebildeten Volksleben entsprechenden Weise aus. — Es kann uns hier nicht auf Vollständigkeit ankommen; wir greifen darum nur noch einige andere Punkte beispielsweise heraus. Der Gegensatz zwischen der Grundschrift und der jehovistischen Urkunde in der Anschauung vom Urzustand des Menschengeschlechts und dem Heruntersinken desselben in seinen gegenwärtigen Zustand ist bekannt. Dort die den sonstigen Sagen des Altertums von einem goldenen Zeitalter entsprechende Vorstellung von einem über die ganze vorsintflutliche Weltperiode sich erstreckenden Urzustand, der erst mit der Gerichtskatastrophe der Sintflut zu Ende geht, und keine Nachweisung über den Ursprung der sittlichen Entartung, welche das Gericht herbeiführt; hier dagegen die Vorstellung, daß schon gleich anfangs die ersten Menschen in Folge des Sündenfalles aus dem paradiesischen Urzustand in den gegenwärtigen Zustand der unter der Herrschaft des Todes und vieler Uebel stehenden Menschheit versetzt worden sind [1]. Auch hier kann es keine Frage sein, welches die ältere und einfachere Ueberlieferung ist. Diejenige, welche mit den Mitteln der entwickeltsten religiösen Reflexion und feinsinnigsten psychologischen Beobachtung „Grundfragen der Menschheit" (Nöldeke, S. 133) meisterhaft zu beantworten weiß, die in der andern noch ganz unaufgeworfen bleiben, wird nicht leicht jemand dafür ausgeben wollen. Daß auch in den analogen urgeschichtlichen Vorstellungen der Perser ältere und jüngere Sagengestalt sich ähnlich zu einander verhalten, wie die elohistische und die jehovistische, habe ich schon anderwärts

---

[1]) Vgl. Hupfeld a. a. O., S. 91 f. Studien und Kritiken 1871, Hft. 3, S. 407 f.

gelegentlich bemerkt [1]). — Wir erinnern ferner an das von Buttmann entdeckte merkwürdige Verhältnis des jehovistischen Kainitenstammbaums zu dem Sethitenstammbaum der Grundschrift [2]). Bei der Identität zweier Namen und bei der auffallenden Aehnlichkeit von vier andern kann es nicht zweifelhaft sein, daß der eine Stammbaum nur durch Umbildung des andern entstanden sein kann; dann aber wird niemand den bisher angenommenen Sachverhalt, daß nämlich der Kainitenstammbaum aus der älteren Sethitentafel gebildet ist, umkehren wollen. Nun bin ich allerdings mit Hupfeld der Ansicht, daß die jehovistische Urkunde auch eine vollständige Sethitengenealogie enthalten hat [3]), wobei dahingestellt bleiben kann, ob sie auch zehn= oder nur siebengliedrig war. Aber das ist doch klar, daß diejenige Urkunde, welche den Zwischenraum zwischen der Schöpfung und der Sintflut nur durch die Sethitentafel ausfüllt, eine ältere und einfachere Ueberlieferung verzeichnet, die Urkunde aber, in welcher dazu drei Stücke (Gen. 4, 1—24. Gen. 4, 25 f. nebst den übrigen Gliedern der Genealogie, von denen der Redactor nur in Gen. 5, 29 noch ein Bruchstück erhalten hat, und Gen. 6, 1—4), und darunter ein erst aus der Sethitentafel gebildetes, verwendet sind, die spätere und bereicherte. — Ganz ebenso bot die in der Grundschrift verzeichnete ältere Ueberlieferung für die Zwischenzeit zwischen der Sintflut und Abraham nur eine Semitentafel (Gen. 11, 10 ff.) dar, die in der jehovistischen Urkunde, welche alle Nachkommen Noahs verzeichnet, zu einer

---

1) Stud. u. Krit., Jahrg. 1871, Hft. 3, S. 408 Anm. Die Berührungen der Schöpfungsgeschichte, Gen. 1, mit der persischen Kosmogonie sind bekanntlich sehr verschieden erklärt worden; die de Lagarde's (s. oben) ist jedenfalls nicht so gesichert, daß damit gegen das Alter der sogenannten Grundschrift argumentirt werden könnte. Ohne auf das schwierige Problem, zu dessen genügender Lösung mir die nöthige Ausrüstung fehlt, weiter einzugehen, möchte ich nur die Frage aufwerfen, ob de Lagarde auch das oben berührte weitere Zusammentreffen zwischen elohistischer und altpersischer Anschauung über die Urgeschichte aus Abhängigkeit der ersteren von der letzteren erklären will? —

2) Vgl. Buttmann, Mythologus I, S. 170 ff.

3) Hupfeld a. a. O., S. 129 f.

Völkertafel (Gen. 10) erweitert ist [1]). — Es mag hier ausdrücklich zugestanden werden, daß man in der Sintflutsgeschichte am ersten für die jehovistische Erzählung [2]) den Charakter größerer Ursprünglichkeit in Anspruch nehmen könnte, besonders wegen ihres Zusammentreffens mit der chaldäischen Flutsage hinsichtlich der kürzeren Dauer der Flut und der Erkundung des Fallens derselben durch Aussendung von Vögeln. Dagegen braucht man die beiderseitigen Patriarchengeschichten nur nebeneinander zu halten, um sich davon zu überzeugen, daß auch hier die in der Grundschrift verzeichnete Ueberlieferung das Gepräge größerer Einfachheit und Altertümlichkeit an sich trägt. Wir erinnern daran, daß nach ihrer Darstellung Abraham in Canaan einwandert, indem er den schon von seinem Vater unternommenen Zug fortsetzt, ohne daß von einer göttlichen Berufung oder von Verheißungen für seine Nachkommen die Rede ist; erst nach 24jährigem Wohnen im heiligen Lande wird ihm die Offenbarung Gottes als El schaddaj zu Theil. Die jehovistische Erzählung dagegen läßt schon hier die Bedeutung, welche seine Einwanderung in den Augen dessen hat, der sie im Licht der späteren Geschichte des Gottesreiches betrachtet, in der göttlichen Berufung und den ihm gegebenen Verheißungen bestimmt an den Tag treten. — Wir erinnern ferner daran, welches Gewicht in der Grundschrift noch auf die Erstgeburt und

---

1) Gegen die jehovistische Abkunft der Völkertafel ist kein Argument von Gewicht geltend gemacht worden. Nöldeke (S. 14 ff.) wiederholt nur ohne nähere Untersuchung den Irrtum Knobels, daß sie der Grundschrift angehöre. Schrader (in de Wette's Einleitung in das Alte Testament, 8. Ausg., S. 277) hat diesen früher von ihm getheilten Irrtum erkannt, macht aber gegen die durch Tuch und Hupfeld begründete richtige Ansicht zwei Gründe geltend, von denen der erste einen Cirkel in der Beweisführung enthält, und der zweite ohne Bedeutung ist, und behält so nur seinen theokratischen Erzähler, d. i. den jüngeren Elohisten übrig, dem er denn das Stück auch zuschreibt, unter Anführung von Gründen, die er gewiß selbst nicht für überzeugend hält.

2) Dieselbe ist nach meiner Ansicht nicht so vollständig erhalten, als die der Grundschrift, charakterisirt sich aber dadurch, daß die erhaltenen Stücke, besondes die größeren, lediglich Doubletten zu Stücken der Grundschrift sind, als ein selbständiger, von der letzteren unabhängiger Bericht.

auf die Reinheit des Blutes, also auf das, was nach „allgemein menschlichem und volkstümlichem Recht“ einen Vorzug begründet, gelegt ist, während der Jehovist darauf ausgeht, die Freiheit der göttlichen Erwählung im Gegensatz zum menschlichen Recht geltend zu machen [1]). Weiter sei daran erinnert, daß die Grundschrift stets in schlichter einfacher Weise über den Verkehr Gottes mit den Patriarchen und mit Moses berichtet, während in den andern ausführlichen Erzählungen die Offenbarungen Gottes durch nähere Schilderung, besonders verschiedener Vermittlungsformen — durch Engel, Gesichte, Träume, Zurufe vom Himmel u. dergl. — dem Leser vor Augen geführt, der Eindruck seiner Eröffnungen durch allerlei Förmlichkeiten und Feierlichkeiten erhöht, das Wunderbare in der Ueberlieferung vermehrt und gesteigert und auch nicht wenig an's Mythologische Anstreifendes aufgenommen ist [2]). Nöldeke (S. 133) meint diesen Unterschied zwar „aus der Formelhaftigkeit und Trockenheit der Darstellung und dem Mangel an ausmalenden Detailzügen“, überhaupt aus dem „prosaischen Ton“ in der Grundschrift erklären zu können. Aber sie bewahrt jenen Charakterzug auch in ausführlicheren Berichten über die Offenbarungen Gottes an die Patriarchen (wie Gen. 9. 17. 35, 9 ff.) und an Moses; und bei einem Schriftsteller, welcher Gen. 1 und die elohistische Sintflutsgeschichte geschrieben hat, wird man kaum von „prosaischem Ton“ reden können, wol aber von einer dem erhabenen Gegenstand angemessenen strengen Haltung und nüchternen Einfachheit der Darstellung. Ganz verfehlt aber ist die Bemerkung: „Es wäre doch auch eine sonderbare Erscheinung, wenn das frühe Altertum bei den Israeliten eine höhere Stufe der religiösen Entwickelung bezeichnete als die spätere Zeit.“ Denn um die „höhere Stufe religiöser Entwickelung“ handelt es sich hier gar nicht, sondern einmal um die überall in der Religionsgeschichte constatirte Thatsache, daß die ältesten religiösen Anschauungen noch einfacher und gerade darum vielfach auch erhabener sind, als die unter mancherlei Einflüssen reicher ausgebildeten einer späteren Zeit, und sodann um die eben-

[1]) Vgl. Hupfeld a. a. O., S. 211 f.

[2]) Ebend., S. 89 f. 96.

falls durch die Analogie gesicherte Thatsache, daß ältere einfachere Gestaltungen der nationalen Ueberlieferungen, namentlich wenn sie Religiöses betreffen, im Verlauf der Zeit von der Phantasie des Volkes weiter ausgemalt und mit allerlei Wunderbarem und Geheimnisvollem ausgeschmückt werden. Daß aber solche Gestaltungen der Volksphantasie nicht so leicht in Schriftwerken Eingang finden, die noch die strengere Haltung, den nüchternen Ernst und die Einfachheit des höheren Altertums bewahren, während eine spätere Zeit sie viel unbedenklicher und reichlicher verwendet, das kann man z. B. daraus sehen, daß die Engelvorstellung, obschon gewiß beim Volk schon längst ausgebildet, bei den älteren Propheten nur ganz vereinzelt vorkommt (Hos. 12, 5 in einer Bezugnahme auf die Patriarchengeschichte; Jes. 6, gehört kaum hierher), während in der späteren Prophetie, besonders in der in die Apokalyptik übergehenden, bei Ezechiel, bei Sacharja und am meisten bei Daniel, die Engel eine große Rolle spielen. — Auf Bereicherungen der Patriarchengeschichte beim Jehovisten und jüngeren Elohisten, welche mit der höheren Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins und dem Einfluß des prophetischen Geistes auf die Gestaltung der Ueberlieferungen zusammenhängen, will ich für jetzt nicht weiter eingehen. Es sei schließlich nur noch daran erinnert, daß in der Grundschrift nicht, wie mehrfach beim Jehovisten, Beziehungen auf die Bedeutung Jerusalems als politischer und religiöser Mittelpunkt des Reichs vorkommen, daß von der Stiftshütte so geredet ist, als ob sie bestimmt wäre, Nationalheiligtum zu bleiben, daß das nach Gen. 17, 6. 16; 35, 11 schon vorhandene Königtum in der Gesetzgebung noch gar nicht berücksichtigt ist, und — um anderes zu übergehen — daß nach der der Grundschrift zugehörigen [1]) Stelle Jos. 18, 16 und 26 Jerusalem als noch im Besitz der Jebusiter befindlich erscheint. —

5. Daß die in den Altersangaben der Patriarchen gegebene Chronologie nicht von dem Redactor herrührt, sondern von ihm schon vorgefunden sein muß, dürfte daraus hervorgehen, daß er durch dieselbe wenigstens zu zwei Umstellungen veranlaßt

[1]) So urtheilen auch Knobel, Nöldeke (S. 103), Schrader u. A.

worden ist. Das jehovistische [1]) Stück Gen. 25, 1—6 muß seine Stelle ursprünglich vor Cap. 24 gehabt haben. Denn Gen. 24, 1 ff. ist Abraham schon dem Tode nahe; und das Ende des Capitels deutet offenbar darauf hin, daß er schon gestorben war, als Eliezer von der Werbung um Rebekka heimkehrte; überdies ist die in 25, 5 gemeldete Verfügung Abrahams schon in 24, 36 als geschehen vorausgesetzt [2]); auch 24, 62 scheint schon vorauszusetzen, was wir jetzt erst 25, 11 lesen. Warum nun diese Umstellung? Mit Recht hat schon Hupfeld den Grund in der Chronologie der Grundschrift gefunden. Nach ihr liegt zwischen Sara's Tod und Isaaks Verheirathung nur ein Zeitraum von drei Jahren, in welchem für die Erzeugung von sechs Söhnen aus zweiter Ehe kein Raum ist, wogegen Abraham nach Isaaks Heirat noch 35 Jahre lebt. Einen wahrscheinlicheren Grund der Umstellung wird man schwerlich auffinden können. Der andere Fall dieser Art betrifft Gen. 26. Daß dies jehovistische Stück den Zusammenhang des ebenfalls jehovistischen Berichtes über die Erringung des Erstgeburtsrechts und -Segens durch Jakob unterbricht, und daß die Erzählung doch kaum auf die Mutter zweier nach längerer Unfruchtbarkeit geborener und schon herangewachsener Söhne paßt, hat schon Hupfeld (a. a. O., S. 155) auf die Annahme geführt, daß das Stück ursprünglich vor der Nachricht über die Geburt Esau's und Jakobs stand, als Erzählung eines Vorfalls aus der langen Zeit der Unfruchtbarkeit Rebekka's. Den Grund der Umstellung hat er aber schwerlich getroffen, wenn er meint: sie sei dadurch herbeigeführt worden, daß sich in der Grundschrift an die Notiz über Isaaks Verheiratung gleich die über die Geburt seiner Söhne angeschlossen habe. Vielmehr liegt das Motiv auch hier in der Rücksicht auf die Chronologie der Grundschrift. Nach dieser nämlich überlebte Abraham die Geburt seiner beiden Enkel noch um 15 Jahre; in Gen. 26, 18 aber ist der schon erfolgte Tod Abrahams vorausgesetzt; die Umstellung erschien also rathsam. —

---

1) Vgl. Hupfeld a. a. O., S. 58 f.

2) Vgl. Hupfeld a. a. O., S. 145 f. und S. 146 f. Anm. 60. Wahrscheinlich schloß sich an Gen. 22, 19 ursprünglich der jehovistische Bericht über Sara's Tod und Gen. 25, 1 ff. an, und dann folgte Gen. 24.

Hat es nun mit diesen Umstellungen und den angegebenen Motiven derselben seine Richtigkeit, so wird man auch zugestehen müssen, daß die betreffenden chronologischen Angaben dem Redactor schon gegeben waren. Hätte er sie erst selber eingefügt, so hätte er sie ohne Zweifel in einer Art gemacht, die ihn nicht zu diesen in mancher Beziehung mißlichen Umstellungen genöthigt hätte. —

6. Einen andern Punkt berühren wir nur, um voreilige Folgerungen abzuwehren. Er betrifft den Dekalog. Es steht unzweifelhaft fest, daß die Textrecension in Ex. 20 eine ursprünglichere Gestalt desselben darbietet, als die in Deut. 5. Die Motivirung des Sabbatgebotes Ex. 20, 11 bezieht sich aber augenscheinlich auf die Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 3 zurück. Daraus scheint gefolgert werden zu müssen, daß die uns in Ex. 20 vorliegende ursprünglichere Fassung die ist, welche er von der Hand des Verfassers der Grundschrift erhalten hat. Nun hat Nöldeke (S. 51) behauptet: jene Motivirung sei sicher erst ein nach Ex. 31, 17 gemachter Zusatz des Redactors; und Graf (S. 473) hat natürlich nicht verfehlt, diese Behauptung zu Gunsten seiner Ansicht, auch Gen. 1 und Ex. 31, 12 ff. sei vom Redactor geschrieben, zu verwerthen. Allein sie soll bei Nöldeke nur die ganz unwahrscheinliche Annahme Knobels stützen, die Grundschrift habe den Dekalog gar nicht enthalten [1], — eine Annahme, gegen die jene Motivirung einen sehr unbequemen Protest einlegt. Beweise für dieselbe sucht man bei Nöldeke vergebens. Und wenn man erwägt, daß auch die beiden vorhergehenden Gebote eine mit כִּי eingeführte Motivirung haben, und daß eine solche gerade bei dem Sabbatsgebot in Anbetracht seines Inhaltes zu erwarten ist, und auch nach der langen Aufzählung Ex. 20, 10 zur Abrundung erforderlich scheint, so stellt sich der fragliche Vers als ursprünglicher Bestandtheil dieser Textrecension des Dekalogs dar; dann

[1] Durch die von Knobel und Nöldeke (vgl. auch Schrader in de Wette's Einleit. in's Alte Testament, 8. Ausg., S. 284 f.) geltend gemachten Gründe aus der Sprache und dem Zusammenhang ist ein Sachverhalt, ähnlich wie ihn Nöldeke S. 63 f. bei Lev. 18—20 statuirt, nicht ausgeschlossen. Vgl. Ewald, Geschichte Israels, 2. Ausg., Bd. I, S. 126 f.

erweckt aber auch das Verhältnis derselben zu der deuteronomischen ein günstiges Vorurtheil für das vordeuteronomische Alter der Grundschrift überhaupt. — Dies vordeuteronomische Alter der Grundschrift scheint mir aber aus anderen Gründen ganz unerschütterlich festzustehen. Ich habe schon früher [1]) nachgewiesen, daß das Deuteronomium Bekanntschaft mit der Gesetzsammlung der Grundschrift voraussetzt; und eine Widerlegung dieses Nachweises ist noch nicht versucht worden. Ich darf daher hier einfach auf denselben zurückweisen als auf eine Instanz, an der ein Verteidiger der Graf'schen Ansicht wird nicht vorübergehen dürfen. Auf den viel schwierigeren Nachweis, daß die Arbeit des Deuteronomikers auch seine Bekanntschaft mit den Erzählungsstücken der Grundschrift bekundet, und auf die Frage, ob er dieselben schon in ihrer gegenwärtigen Verbindung mit der aus den andern Quellen geflossenen ausführlicheren Erzählung vorgefunden hat, will ich für diesmal noch nicht näher eingehen [2]).

7. Ich erinnere schließlich nur noch daran, daß ein Verteidiger der Graf'schen Ansicht sich auch mit den Zeugnissen für die Bekanntschaft anderer vorexilischer Schriftsteller mit der Grundschrift auseinanderzusetzen haben wird. Beispielsweise mag darauf hingewiesen werden, daß schon Amos (4, 11) von dem Gottes-

---

1) Stud. und Krit., Jahrg. 1868, Hft. 2, S. 358 ff.

2) Darin, daß von den zwei Berichten über die Kundschaftergeschichte, die in Num. 13 u. 14 ineinander geschoben, und vom Deuteronomiker schon in dieser Verbindung vorgefunden und Kap. 1, 22 ff. wie eine einheitliche Erzählung benutzt worden sind (vgl. Nöldeke, S. 1 f.) keiner die Eigenthümlichkeit der Grundschrift aufweist, muß ich Graf (a. a. O., S. 475) Recht geben. Zu Gunsten Grafs läßt sich anführen, daß in Deut. 11, 6 von den zwei in Num. 16 mit einander verschmolzenen Erzählungen (Nöldeke, S. 78 ff.; Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, S. 89 f.) nur die eine, welche Dathan und Abiram als die Aufrührer nennt und sie mit ihren Zelten von der Erde verschlungen werden läßt, berücksichtigt ist, nicht auch die andere, im Geist und der Art der Grundschrift gehaltene, nach welcher Korah und seine Rotte durch von Jehova ausgegangenes Feuer verzehrt wird. — Aber ohne tieferes Eingehen auf die kritische Analyse der letzten Partieen des Deuteronomiums und auf die des Buches Josua läßt sich obige Frage nicht beantworten.

gericht über Sodom und Gomorra in Ausdrücken redet, die der kurzen Grundschriftnotiz Gen. 19, 29 eigen sind; daß schon Hosea (12, 5) in seinem Rückblick auf die Geschichte Jakobs neben einer Reihe jehovistischer Stücke auch das Grundschriftstück Gen. 35, 9 ff. berücksichtigt, und zwar so, daß man annehmen muß, er habe es schon an seiner jetzigen Stelle in die ausführlichere Erzählung eingefügt gefunden; daß Jesaja in 4, 5 f. offenbar Bekanntschaft mit Ex. 40, 38. Num. 9, 15 ff. und in 11, 6 ff. mit der in der Grundschrift bezeugten Vorstellung vom Urzustand der Schöpfung verräth; daß nicht bloß Ps. 33, 6—9 und der 104. Psalm, den Hitzig sehr später Zeit zuweist, sondern auch Ps. 8, den er für davidisch hält, im Hinblick auf die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 gedichtet ist; daß endlich Ezechiel sich mit Inhalt und Sprache der Grundschrift sehr vertraut zeigt [1]).

Mögen nun die Vertreter der Ansicht Grafs die aufgeführten Instanzen aus dem Wege räumen! Erscheint ihnen diese Aufgabe vielleicht weniger schwierig, als sie mir vorkommt, so werden sie doch jedenfalls das zugeben, daß die herkömmliche Ansicht über die Grundschrift immerhin auf Grundlagen ruht, die wenigstens nicht durch vereinzelte kritische Observationen, sondern nur durch eine eingehende und umfassende kritische Revision des ganzen Sachverhalts erschüttert und umgestoßen werden können.

2.

Der Weg der Israeliten von Gosen bis zum Uebergang durch das rothe Meer.

Eine Studie

von

J. G. Vaihinger,
Stadtpfarrer zu Kanstadt.

Daß der Aufbruch am 15. Nisan, der mit unserem April zusammenfällt, des Jahres 1494 v. Chr. (s. den Beweis dafür im

[1]) Vgl. Stud. u. Krit., Jahrg. 1868, S. 370 f.

Art. „Moses“, Herzog's Theol. Encyklop. X, 34 ff.) von Raëmses aus stattfand und zunächst nach Sukkoth sich bewegte, sagt uns die biblische Geschichte Ex. 12, 37 und das mosaische Lagerverzeichniß Num. 33, 5. Die Stadt Raëmses (רַעְמְסֵס Ex. 1, 12) wurde nebst Pithom (פִּתֹם פיתון Sam.; Handschriften lesen פיתם der Engpaß, denn פי ist ägyptischer Artikel) von Ramesses II., dem dritten Könige der XIX. Dynastie, welcher 66 Jahre regierte und zum Bruder den Armes-Danaus hatte, der in Folge von Umtrieben gegen seinen älteren Bruder nach Griechenland auswanderte, erbaut und nach seinem Namen geheißen. (Vgl. Bunsen, Aegyptens Stelle III, 97; Joseph. contr. Apion., c. 15 und im Art. „Pharao“, Theol. Encyklop. XI, 493 f.) Während wir Pithom gegen Ewald (Isr. Gesch. II, 53) auf der Nordseite (vgl. Stickel, Stud. u. Krit. 1850) von Gosen in der Nähe eines Karawanenweges an einem Bergpaß, wie der Name ausweist, uns zu denken haben, obgleich der Ort keine Spuren zurückgelassen zu haben scheint; so ist Raëmses auf der Westseite dieser wie abgeschlossenen Landschaft zu suchen. Von dieser Stadt scheint in der Zeit der Ptolomäer ganz Gosen benannt worden zu sein; denn die Siebzig übersetzen oder vertauschen diesen Namen mit γῆ Ῥαμασσῆ (Gen. 46, 28). Es geht daraus hervor, daß sie bedeutend war und noch zu jener Zeit blühte. Später verliert sich ihre Spur. Denn Pseudo-Jonathan im Targum verwechselt sie mit Pelusium (פְּלוּסִין), welches außerhalb Gosen an der östlichsten Mündung des Nils beim Einfluß in das Mittelländische Meer lag. Saadias im 10. Jahrhundert, ein geborner ägyptischer Jude, versteht unter Raëmses die Priesterstadt Heliopolis, und auffallenderweise folgt ihm hierin Tischendorf (Reise I, 175). Allein diese Stadt heißt hebräisch און Gen. 41, 45. 50; 46, 20. Ezech. 30, 17, wo katachrestisch אָוֶן geschrieben wird, was im Aegyptischen Licht, Sonne bedeutet, weshalb sie Jeremias (43, 13) mit den Namen בֵּית־שֶׁמֶשׁ umschreiben durfte. Sie trägt in der Uebersetzung der Siebzig und Vulgata stets den Namen Heliopolis (Ἡλιούπολις, Heliopolis, d. h. Sonnenstadt). Auch wird sie von den Siebzig Ex. 1, 11 ausdrücklich von Raëmses unterschieden, und lag außerhalb Gosen westlich in der Nähe vom Nil. Es ist demnach entschieden

irrig, wenn sich mehrere Kartenzeichner, unter welche auch Mayr mit seiner sonst brauchbaren Karte von 1842 gehört, durch diese Autoritäten verleiten ließen, den Zug der Israeliten von On aus zu führen, das sie unbesehen mit Raëmses identificirten. Denn On oder Heliopolis lag nicht weit nordöstlich von dem ägyptischen Babylon und dem jetzigen Kairo und gehörte nur im weiteren Sinne zu Gosen, da es als die Stadt des Geschlechtes Joseph berühmt geworden war.

Wenn Siebzig Gen. 46, 28. וְאֶת־יְהוּדָה שָׁלַח (יַעֲקֹב) לְפָנָיו אֶל־יוֹסֵף לְהוֹרֹת לְפָנָיו גֹּשְׁנָה וַיָּבֹא (וַיָּבֹאוּ) אַרְצָה גֹּשֶׁן wie mit Samaritaner zu lesen ist, übersetzen: *τὸν δὲ Ἰούδαν ἀπέστειλεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ πρὸς Ἰωσὴφ συναντῆσαι αὐτῷ καθ' ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*; so ließe sich daraus schließen, daß zur Zeit der Ptolomäer die Stadt Hero oder griechisch geformt *Ἡρωόπολις* für die Hauptstadt von Gosen, also für einerlei mit dem alten Raëmses gehalten wurde. Wenn aber dieses Hero ohne Zweifel am heroopolitanischen Meerbusen, dem westlichen Arm des rothen Meeres, also in der Nähe von Suez lag, so kann es nicht einerlei sein mit Raëmses, das wir in der Nähe vom Nil auf der Westseite von Gosen suchen müssen. Denn das Land Gosen haben wir mit Ewald, (Isr. Gesch. II, 53) nördlich und nordwestlich von der jetzigen Spitze des Meerbusens von Suez, also dem heroopolitanischen Meerbusen der Alten, zu suchen. Es konnte nördlich und nordwestlich nur so weit reichen, daß zwischen ihm und dem pelusischen Nilarm Einöde und Karawanenweg hinlief. Gosen selbst war eine arabische Gegend, weshalb die Siebzig גֹּשֶׁן Gen. 45, 10 durch *Γεσὲμ Ἀραβίας* wiedergeben. — Dieses Heroopolis ist wohl nichts Anderes als was im Mittelalter den Namen Kolsum (Holsum) führte, und richtig von Mayr damit identificirt wird. Diese Stadt ist, wie Ritter (Erdk. XIV, 39; vgl. XII, 172) sagt, gegen Aegypten am Meer hin erbaut, etwas nördlich vom heutigen Suez, die Stadt zweien Ländern (Aegypten und Syrien) angehörig, von der sich — wie Isstachri, der älteste arabische Geograph aus der Mitte des 10. Jahrhunderts sagt — das Meer zu den Wüsten der Kinder Israel umbiegt und zum

Sinai [1]). Von dieser Stadt aus findet man, wie Isstachri und sein Nachschreiber Edrisi fortfährt, weiter am Gestade weder Dörfer noch Städte, nur hie und da von Fischern bewohnte Stellen. Mit dieser Stadt ist wohl einerlei בַּעַל צְפוֹן Typhonsstadt — offenbar aus dem Syrischen stammender Name mit hebräischer Bildung (Baal oder Gott Typhon) — an der östlichen Seite oberhalb des Meerbusens, gegenüber welcher westlich פִּי הַחִירֹת (jetzt Aggerut) liegt, wie man das aus Ex. 14, 2 und noch deutlicher aus Num. 33, 7 ersieht. Zwischen beiden Städten liegt die Thaleinsenkung, durch welche der Ptolomäische Kanal, welcher den Nil mit dem rothen Meere zu verbinden hatte, von den nördlichen Salzsee'n hergeführt wurde. Ebenso verfehlt ist es, wenn Niebuhr (Reis. I, 97; vgl. Rosenmüller, Alterth. III, 270; Champollion, L'Egypte sous les Pharaos II, 248) auf das Dorf Ramsis hinweisen, das an der Westseite des westlich liegenden Nilarms von Rosette (Raschid) liegt. Denn diese Oertlichkeit ist dem Schauplatz der israelitischen Geschichte viel zu ferne. Weil wir nun nicht im Stande sind, Raëmses in einer jetzt noch vorhandenen Stadt oder Ruine nachzuweisen, so sind wir auf Combination angewiesen. Da Pithom und Raëmses Zwingburgen und Städte waren, welche zur Unterjochung der Israeliten angelegt wurden und wahrscheinlich nach deren Abzug in Verfall geriethen, wenn sie nicht schon während des Aufstandes vor dem Abzug zerstört worden waren — woran uns der Name מִסְכְּנוֹת (Ex. 1, 11) nicht verhindern kann, da theils wirklich Vorräthe dort aufgespeichert sein mochten, theils die Aegypter einen weniger gehäßigen Namen als Twing-Israel vorschoben; so sind wir berechtigt anzunehmen, daß die eine nordöstlich, die andere südwestlich lag, aber beide in der Nähe des Landes, mag nun Pithom östlich von Raëmses oder westlich gelegen sein, worauf die Stellung Ex. 1, 11 führen könnte.

Da der Gesichtskreis von Zoan, Tanis (צֹעַן), der damaligen Hauptstadt (Ps. 78, 12) ausgieng, worauf Ewald (Isr. Gesch. II, 13) seine Vermuthung stützen konnte; immerhin darf die Station Sukkoth

[1]) Durch sie führte den Juden der Karawanenweg an der Grenze von Aegypten hin nach der Landschaft Gosen.

nicht südlich von Raëmses und außerhalb Gosens, sondern sie muß nördlich von demselben und innerhalb gesucht werden. Ein Sukkoth, d. h. ein aus Hirtenzelten erbautes Nomadendorf, als Uebergang zum Landbau erbaute Jakob, als er aus Mesopotamien zog, am Jordan in der Nähe von Bethschean, dem nachmaligen Scythopolis. Das in Frage stehende Sukkoth war ohne Zweifel in Nachahmung des verehrten Ahnherrn entstanden, und sicher auch im Norden der Provinz Gosen angelegt. Der Ort wird, wie Winer richtig bemerkt, auf der directen Straße von Gosen nach der arabischen Wüste gelegen haben; denn erst auf der zweiten Station Etham lenkten (יָשׁוּבוּ Ex. 14, 2. Num. 33, 7) die Israeliten südöstlich gegen das rothe Meer. Eine Spur dieses Hüttendorfes jetzt noch zu suchen, wäre vergebliche Mühe. Daß aber dieser Ort, wo ohne Zweifel die ebenfalls gerüsteten (חֲמֻשִׁים d. h. gefünften, in Mittelkern, rechten und linken Flügel, in Vorder- und Hintertrab getheilten) Heermassen von Nordgosen sich anschlossen, auf dem mitternächtlichen Theile der Landschaft Gosen lag, geht mit großer Klarheit theils aus dem Ausdruck und Wortlaut Ex. 13, 17, wornach die Richtung durch das Philistergebiet eingeschlagen war, theils aus der völligen Umwendung dieser Richtung Ex. 13, 18 וַיַּסֵּב, theils aus dem dort sich findenden Ausdruck דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר u. s. w. hervor. Somit kann auch Etham (אֵיתָם) gar nirgends anders gesucht werden als im Norden von Gosen in der Nähe des bekannten Salzsee's und nicht, wie unbegreiflicher Weise Erklärer und Kartenzeichner annahmen, im Süden von Kairo und östlich von Memphis, wo auf keine Weise weder יָשׁוּבוּ noch וַיַּסֵּב noch בִּקְצֵה הַמִּדְבָּר zu seinem Rechte kommt, vgl. Ex. 14, 2. Num. 33, 7. Ex. 13, 18. 19. Num. 33, 6. Wenn nun אֵתָם am Saum der Wüste ist, welche von diesem Grenzort ihren Namen führt Num. 33, 8; so muß diese Wüste nördlich von der Wüste שׁוּר Ex. 15, 22 verstanden werden, die sich östlich von dem Salzsee gegen Süden herab verbreitet.

Aus all diesen Stellen geht hervor, daß Mose das Volk nordwärts führte, theils um die dort wohnenden und nomadisirenden Israeliten an sich zu ziehen, theils um sich rasch im Süden von Palästina festzusetzen und von da aus das von Gott Ex. 3, 12

befohlene und von Mose beabsichtigte Opfer Ex. 5, 1. 3 vgl. 3, 18 darzubringen. Allein es stellte sich ihm ein doppeltes Hindernis in den Weg. Das eine ist Ex. 3, 17 genannt. Es waren die Philister, wie Theol. Encyklopädie XI, 551—578 unter dem Artikel von mir nachgewiesen worden ist, ein kriegerisches Volk, das außer seinen fünf Städten auch auf den Negeb, d. h. Südpalästina, Anspruch machte, welcher später von dem kretensischen Heergeleite wirklich besetzt wurde. Hier wäre nun das zwar kriegsgerüstete, aber nicht kriegsgeübte Heer der Israeliten mit den schlagfertigen und ohne Zweifel Wache haltenden Philistern in einen Kampf gerathen, dem Israel moralisch damals nicht gewachsen war; ein Verhältnis, das, nach Etham gekommen, Mose erst genauer erfahren mochte. Sodann ist nichts natürlicher, als daß hier oben bei dem Salzsee, der die Grenze zwischen Aegypten und Kanaan oder Syrien im weitesten Sinne bildete, eine Militärgrenze sich befand. So will es auch Knobel, wenn er S. 131 seines Commentars zum Exodus sagt: „Die Philister waren bekanntlich sehr kriegerisch und streitbar" (s. Stark, Gaza, S. 142 [vgl. m. Art. „Philister", Theol. Encyklop. XI, 570ff.]). „Dazu kam noch, daß Aegypten in seinen nordöstlichen Theilen gewiß starke Besatzungen gegen die vertriebenen Hyksos hatte, welche den Abzug der fliehenden (14, 5) Israeliten dort unmöglich machten." War diese Hut früher den Israeliten anvertraut, um den Einfall der Hyksos, Philister und anderer Völkerschaften von Aegypten abzuhalten, so ist begreiflich, daß sie in der Zeit des Druckes und Abfalls Israel abgenommen und die Grenze von Aegyptern bewacht wurde, welche Israel den Durchzug verwehrten und deren Besatzung ohne Mose's Wissen in der letzten Zeit ungemein verstärkt sein mochte. So konnte Mose und sein Heer weder nach Palästina sogleich vordringen, noch die ägyptische Militärgrenze über die Salzsee'n hin durchbrechen, um ostwärts vom Meerbusen durch die Wüste Etham (אֵתָם) — verschieden von Etam (עֵיטָם zwischen Bethlehem und Thekoa; Ritter, Erdk. XV, 629; XVI, 272. Richt. 15, 8. 11. 1 Chron. 4, 3. 32. 2 Chron. 11, 6) — herab in die Wüste Schur zu ziehen. Es blieb also nichts übrig, als im Vertrauen auf Gottes Hülfe in dem Thaleinschnitt herabzuziehen, welcher nachher

den Kanal des Ptolomäus bildete, und dort einen Ausgang in die nach dem Sinai führende Wüste zu suchen.

Daß dies der richtige Sachverhalt ist, dafür bürgen zwei Stellen der heiligen Schrift von ungemein hohem Werthe und entschiedener Klarheit. Die erste aus der Schrift des Vorelohisten (s. Theol. Encykl., Art. „Pentateuch“ XI, 336. 348, 62). Sie lautet Ex. 13, 17. 18: „Als nun Pharao das Volk entlassen hatte, führte sie Gott nicht den Weg in's Land der Philister, obschon“ (vgl. über diese Bedeutung von כִּי unter andern Deut. 29, 18. Gen. 8, 21. Hos. 9, 1; 13, 15. Jes. 46, 23; 48, 2; 53, 8. Spr. 29, 19. Ez. 2, 6) „er der nächste war; denn Gott sagte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie den Kriegskampf zu bestehen hätten und möchten wieder nach Aegypten zurückkehren. Und so ließ Gott das Volk umlenken an der Wüste hin dem Schilfmeer zu; und doch waren die Söhne Israel fünfgeschaart, (kampfgerüstet) aus dem Lande Aegypten heraufgezogen.“ Da der Marsch von Kanaan nach Aegypten stets als ein Hinabziehen bezeichnet wird (יָרַד Gen. 12, 10; 26, 2; 37, 25; 39, 1; 42, 2. 38; 43, 20; 44, 21; 46, 3), so kann das Hinaufziehen hier wie עָלָה 13, 1; 44, 24. 34; 45, 25 nichts Anderes bedeuten als ein Entfernen von Aegypten in der Richtung nach Kanaan hin. Diese Richtung aber ist auch von Gosen aus (Gen. 50, 24) eine von dem Tiefland in das höhere Gebirgsland, vom Süden nach Norden. Nördlich also sind die Israeliten nach dieser Stelle von Gosen und näher Raëmses abgezogen; nördlich muß Sukkoth, nördlich Etham am Rand der Wüste gelegen haben. Nordwärts wollten sie in das ersehnte Land der Verheißung (s. Studien 1870, 3. Heft, S. 475 f.) eindringen; allein die Hindernisse, welche sich dem sonst wohlerwogenen Plane plötzlich in den Weg stellten, indem wahrscheinlich die Philister, welchen die Vorgänge in Aegypten ebenso wenig unbekannt geblieben sein mochten, als später der Durchgang durch das Meer den Kanaanitern (Jos. 2, 10), vom Negeb aus gegen Aegypten vorgerückt waren und schlagfertig an der Grenze standen, welche von ägyptischen Grenzern bewacht wurde, gaben nun die Ver-

anlassung, daß der Prophet, Knecht Gottes und Volksführer Mose bei Gott anfragte, was zu thun sei und nun Jehovah sie umlenken und dem Schilfmeer zu am Rand der Wüste hinab südwärts ziehen hieß. Dieser Thatbestand ist so klar dargestellt, daß es das höchste Staunen erregen muß, wie es so vielen Gelehrten und Kartenzeichnern, unter welche auch Mayr (1842) gehört, beigehen konnte, nicht nur On = Heliopolis mit Raëmses zu verwechseln gegen das Zeugnis der Siebzig zu Ex. 1, 11, sondern auch die Israeliten von da aus in südlicher Richtung durch Aegyptisch-Babylon unterhalb Kairo an Memphis vorbei das Lager von Sukkoth beziehen zu lassen und sie von da an südöstlich nach Etham zu führen, bis sie in der gleichen Richtung das Schilfmeer etwa zwei Meilen südlich von Suez erreichten. Wie kann bei dieser verkehrten Anschauung, wo sie ja gar nicht aus Aegypten vor dem Durchgang durch das rothe Meer hinauskamen, das שׁב nach Aegypten 13, 17, wie das עָלָה V. 18 zu seinem Rechte kommen? Wenn aber jemand mit Knobel 13, 18 so auslegen wollte: „Gott führte das Volk so, daß es um die Wüste, um die sinaitische Halbinsel und somit an dem Meere herumzog. — Die Hebräer zogen nämlich in der Nähe des heroopolitanischen Meerbusens [von Suez] südwärts zum Sinai und von da in der Nähe des älanitischen Meerbusens [von Eziongeber] nordwärts. Die Stelle geht auf den Zug im Großen und Ganzen", — was als entschiedene Einlegung in den Text an das Goethe-Wort erinnert: „Im Erklären seid munter, legt ihr nicht aus, so leget unter"; — so würde nach rechtswidriger Verwerfung unserer Stelle für den vorliegenden Zweck noch eine zweite ebenso klare zu Dienste stehen. Dies ist der Befehl Gottes an Mose, der bei seinem Gott um Rath gefragt hatte, welcher Ex. 14, 2 steht und mit der Erzählung des Lagerverzeichnisses Num. 33, 7 übereinstimmt, wo nur durch ein Verderbnis, das jedoch durch unsere Parallelstelle und den samaritanischen Text geheilt wird, וַיָּשָׁב statt der Mehrzahl וַיָּשֻׁבוּ in den masoretischen Text eingedrungen ist. Dort heißt es: A. Rede mit den Söhnen Israel (d. h. den Stammhäuptern und Leitern derselben), daß sie umkehren (sich wenden) und lagern vor Pi-Hachiroth zwischen Migdol und zwi-

schen dem Meere; vor Baal-Zephon, ihm gegenüber, sollt ihr euch lagern am Meer (d. h. am Westufer, welchem am Ostufer Baal-Zephon gerade gegenüber liegt. Dies ist aber Heroopolis oder Holsum, Kolsum. B. Und sie brachen auf von Etham und wendeten sich (umkehrend) auf Pi-Hachiroth zu, welches gegenüber östlich Baal-Zephon liegt (so bedeutet עַל־פְּנֵי östlich gegenüber Zach. 14, 4. 1 Kön. 11, 7; 17, 3. 5, wo es wie hier die nach Osten gegenüberliegende Seite eines Wassers bezeichnet, außerdem zum Verständnis beitragend von Gen. 16, 12; 23, 19; 25, 18. Deut. 32, 49. Jos. 18, 14. 1 Sam. 15, 7 und näher verdeutlichend nebst Zach. 14, 4 durch מִקֶּדֶם Num. 21, 11 durch מִמִּזְרַח הַשָּׁמֶשׁ) und lagerten sich vor Migdol (welches westwärts vom Schilfmeer lag). Hier ist nun vor allem klar, daß das Umkehren, (שׁוּב) das Verlassen einer bisher eingeschlagenen Richtung und das Antreten einer entgegengesetzten bezeichnen will. Waren nun die Auswanderer bisher in nördlicher und nordöstlicher Richtung Kanaan zugezogen, was das Wort אֶל Ex. 13, 18 unter allen Umständen unwidersprechlich beweist; so schlugen sie jetzt umgekehrt die südliche Richtung ein. Aber nicht, wie Kiepert im Atlas der alten Welt (14. verbesserte Auflage, Bl. IV) lehrt, so, daß ganz dem Text zuwider Baalzephon dorthin an's Mittelländische Meer verlegt wird, wo Pelusium seine Stelle hat, also mit diesem identificirt wird, auch nicht so, wie auf gleicher Karte ebenfalls textwidrig die Israeliten, welche er richtig nach Norden, aber nur zu weit ziehen läßt, jenseits des Bittersee's und des heroopolitanischen Meerbusens ohne einen Uebergang durch denselben, sondern mit Vermeidung dieser Klippe zum Sinai hinabziehen. Möge der sonst verdiente Mann, der sich auch gestattet hat, in umgekehrter Weise gegen die Textwahrheit die Wüste Sur nördlich, dagegen die von Etham südlich von ihr zu verzeichnen, auf seiner jetzigen Reise durch den biblischen Schauplatz und an der Hand der Bibel zu richtigeren Einsichten sich führen lassen! Denn Etham ist nur da zu suchen, wo Aegypten und die zu Arabien gehörende Wüste Schur zusammentreffen, also auf der Landenge zwischen den Krokodilsee'n, auch See von Menzaleh genannt, nördlich und den

Bittersee'n südlich. Bis an diesen Isthmus dringt — nach du Bois Aymé, Description, p. 164 sq.; Devilliers, Descript. Antt. Memm., p. 6 sq. und Et. Mod. XI, 773; Seetzen in v. Zachs Monatl. Corresp., Oct. 1812, S. 389 — in ungewöhnlichen Fällen das befruchtende Wasser des überschwemmenden Nils; und was weiter östlich folgt, ist Wüste. Dieser Paß von Assyrien, Mesopotamien, Syrien und Kanaan nach Aegypten durfte, zumal bei der damaligen Spannung gegen die Hyksos und Philister (s. meine Ausführung und Zeitbestimmung hierüber Theol. Encyklopädie in Artt. „Pharao" und „Philister"), nicht unbesetzt bleiben, und erforderte seit dem Aufstand und der Auswanderungslust der gedrückten und gereizten Israeliten eine vermehrte Besatzung. Dort angekommen, hoffte Mose durch den dritten Marsch ganz aus dem Bereiche der ägyptischen Machtstellung und Bevormundung zu gelangen. Damit stimmt, wie Knobel richtig bemerkt hat, sein an Pharao gerichtetes Gesuch, er solle Israel einen Weg von drei Tagemärschen in die Wüste ziehen lassen (Ex. 3, 8), womit die Wüste Sinai, welche vor einem Monat nicht erreicht werden konnte, nicht von ihm gemeint war. Wäre ihm dies gelungen, so hätte er ungefährdet durch die Wüste jenseits der Salzseen das Volk an den Sinai führen können, wenn nicht neben den Philistern, die nur den Zugang nach Kanaan versperrten, noch ein anderes physisches Hinderniß im Spiel gewesen wäre, das uns der karge Text nur errathen läßt, weil er voraussetzen konnte, daß die dortige Grenzwache und verstärkte ägyptische Besatzung als selbstverständlich sich ergebe.

אֵתָם nun, welches Wort Siebzig durch Ὀθώμ Ex. 13, 20 und durch Βουθάμ mit dem ägyptischen Artikel Num. 33, 6. 7 wiedergeben, wird durch die älteren Aegyptologen mit „Anmeer" übersetzt, was an das Aufgehörthaben des heroopolitanischen Meerbusens von Süden her erinnert. Vielleicht ist es passender, das Wort mit Champollion (L'Egypte 1, 172) durch „Enge" zu deuten, was dann die richtige Bezeichnung dieses ägyptischen Landisthmus wäre.

Hier stand Mose, der Heerführer Israels, mit der Absicht durchzubrechen und den nächsten Weg (Ex. 13, 17) nach Palästina

einzuschlagen, um sein Volk im Süden von Juda, dem Negeb, sich vorläufig ansiedeln und von da aus gefahrlos das Sinai-Opfer bringen und den Sinai-Bund schließen zu lassen (Ex. 3, 12. 5; 5, 1). Aber, wie Ritter (Erdk. XVI, 186) richtig bemerkt, neben der vorauszusetzenden starken Grenzwache von Aegypten aus trug die Besitzergreifung der Philister in den südlichsten Gebieten des nachherigen Palästina's (s. m. Art. „Philister" in Theolog. Encykl. XI, 552 f.) hauptsächlich mit dazu bei, den Heerführer davon abzulenken, den kürzesten Weg durch ihr Land etwa über Bersaba, Gerar und Gaza, der ihm aus Abrahams, Isaaks und Jakobs Zeiten wohl bekannt sein mußte, nach Judäa zu nehmen [1]. Denn hier hätte er ein im Krieg wohlerfahrenes und versuchtes Volk mit seinem unerfahrenen, wenig gerüsteten Volkshaufen, das schon den Isthmus zu durchbrechen und die Grenzhut zu überwältigen Anstand nahm, zu überwinden gehabt. Hiemit ist zugleich entschieden, daß damals die Philister noch in den südlichsten Gebieten südwärts von Gaza und Palästina gegen die ägyptische Wüste hin verbreitet waren, welches Gebiet, um sich besser zu concentriren, sie später zu Anfang der Richterzeit dem von Kreta eingewanderten Heergeleite (siehe Theolog. Encyklopädie meinen Artikel „Philistäa und Philister", Bd. XI, S. 555—560) einräumten. Sonst würde Mose nicht von den ersten Lagerplätzen Sukkoth und Etham am Saum der Wüste von der Nordostrichtung nach Südost von Raëmses aus sich umgewendet (Ex. 13, 18; 14, 2. Num. 33, 7) haben. Auf ähnliche Weise drückt sich Ewald (Isr. Gesch. II, 54) aus: „Wir sehen nun aus der näheren Aufzeichnung der einzelnen Lagerplätze, sowie aus der Verwicklung der sogleich folgenden Geschichte, daß wirklich zunächst jener nordöstliche Weg eingeschlagen war, als hätte Mose selbst anfangs die Größe der von dorther drohenden Gefahr nicht ganz überblickt. Schon war das Volk zwei Lagerplätze auf diesem

---

[1] Möglicherweise hatte sich den, 1954 in Palästina angesiedelten Philistern damals schon ein erstes Heergeleite aus Kreta beigesellt, dem am Anfang der Richterzeit mit zur Abwehr der Israeliten, die auf ganz Kanaan Anspruch machten, ein zweites (כְּרֵתִי, כָּרִי) folgte.

Wege fortgezogen und stand dort an der Grenze des Landes, am Saume, der Aegypten von dem eigentlichen Palästina, d. h. „dem Lande der Philistäer trennenden Wüste". Und ebenso richtig bemerkt er unten: „Neuere Gelehrte (und Reisende) haben bis jetzt weder Sukkoth noch Etham wiedergefunden. Allein wenn man diese Oerter in der südlichsten Richtung gerade auf das rothe Meer zu sucht (wie noch von Robinson I, 88 geschieht); so wird man sie schwerlich je finden; und man versteht dann nicht einmal das in kurzen Bemerkungen als so wichtig hervorgehobene שוב umkehren Num. 33, 7. Ex. 14, 2." Ebenso faßt es Knobel, wenn er zu Ex. 14, 2 S. 141 sagt: „Sicher ist Etham da zu suchen, wo Aegypten und die zu Arabien gehörige [östlich von Aegypten gelegene Gen. 16, 7] Wüste Schur zusammentreffen, mithin wol an jenem Isthmus zwischen den Bittersee'n und den Krokodilsee'n, auch See von Menzaleh genannt, bis wohin von Suez der neuere Kanal geführt ist."

Da diese Auffassung der beiden ersten Lagerstätten dem Schriftworte vollkommen gemäß ist und keinen Zweifel zurückläßt, wornach das Umkehren bei Etham zwischen den Bitter- und Krokodilsee'n stattfand und der Zug durch die Thalebene gieng, in welcher später unter den Ptolomäern (nähere Quellen siehe unten) der Kanal des Ptolomäus gegraben wurde, welcher den Nil mit dem Mittelmeer verbinden sollte; da diese Auffassung von gründlichen Gelehrten und Forschern, wie Niebuhr, Ewald, Knobel, vertreten ist, so ist es unbegreiflich, mit welcher Unbefangenheit die von Raumer[1]) aufgestutzte Ansicht, die Israeliten seien südwärts, Kairo und Memphis etwas rechts lassend, nach Sukkoth gekommen, wo man mitten in Aegypten gewiß keinen hebräischen Ortsnamen erwartet, und hätten von da in östlicher Richtung das Meer gesucht, wobei in der Mitte Etham fingirt wird, in Band IX der Theol. Realencyklopädie von Herzog, im Artikel „Rothes Meer" Pf. Pressel zu der seinigen macht, ohne die Richtigkeit irgend zu beweisen oder die entgegengesetzte Auffassung auch nur versuchsweise zu widerlegen. Die dort angeführten Anspielungen der Tradition,

---

1) Zug der Israeliten (Leipzig 1837).

zwei Hügel, Tel el Jehud, Majonat (Warte), Musa und Memwath (Verlangen) Musa haben, wenn auch wirklich solche Ortsbezeichnungen dort vorkommen, keinen wissenschaftlichen, geschichtlichen oder geographischen Werth, ebenso wenig, ja noch weniger als die meisten in Jerusalem gezeigten Oertlichkeiten der heiligen Geschichte, deren Feststellung aus dem kritiklosen Mittelalter stammt. Pressel übersetzt Wady et Tih Thal der Verirrungen nach einer sicher sich stark verirrenden Etymologie, denn Tih (تيه) heißt, wie man im großen arabischen Lexikon von G. W. Freitag, Bd. I, S. 207[b] nachschlagen kann, nie und nirgend Verirrung, sondern zuerst Fastus, superbia, arrogantia, woraus sich freilich error, aber schwerlich aberratio viae in sinnlicher Bedeutung entwickeln kann; dann desertum illud, quod interjacet mare Erythreum, Terram sanctum i. e. Palæstinam et Aegyptum. Von einer anderen Localität ist keine Rede und in der Richtung, welche die Sage, Raumer und Pressel den ersten Stationen der Reisezüge Israels bis zum rothen Meer anweisen, ist keine Wüste und keine Gelegenheit zum Verirren in einem viel betretenen Thal. Wenn man dies aber eine Wüste nennen dürfte, so läge Etham mitten in derselben und die Bibel hätte Unrecht, wenn sie von אֵתָם Ex. 13, 20 und Num. 33, 6 sagt, es liege dieser Ort am Eingang, Saum der Wüste (בִּקְצֵה הַמִּדְבָּר). Wie übel angebracht ist es ferner, dem Orte פִּי הַחִירֹת die hebräische Ableitung, „Mund der Löcher“, zu geben, während dies ein entschieden ägyptisches Wort ist, das sich als solches durch den vorangestellten Artikel (Pi, der aus dem Aegyptischen bekannt ist) ausweist. Ein Herumlenken, Umkehren (וַיַּסֵּב Ex. 13, 18, וְיָשֻׁבוּ), nach dem Israel bei dem fingirten Etham vom Lagern aufbrach, kommt bei dieser Ansicht ganz und gar nicht zum Recht, denn sie zogen nach dieser Einbildung ganz in der gleichen Richtung fort, wie sie von Sukkoth hergekommen waren. Endlich ist auch das Thal der Verirrungen, das auf dem geduldigen Papier vom Memphis aus in östlicher Richtung auch in Mayr's Karte mit großen Buchstaben placirt ist, eine reine Fiction, hervorgegangen aus der falschen Uebersetzung des Pharao Ex. 14, 3 in den Mund gelegten נְבֻכִים,

das nur die Bedeutung „verwirren“ Esth. 3, 15, nie aber, auch Joel 1, 18 nicht, die Bedeutung „verirren“ hat. Vielmehr will Pharao sagen, Israel habe sich strategisch durch den ihm aufgedrungenen Marsch westlich an den Salzsee'n herunter statt östlich — welche Absicht, sei es durch die Philisterschwärme, sei es durch die am Paß aufgestellte starke ägyptische Grenzbesatzung, sei es durch beide, vereitelt wurde — verwickelt und die im Osten vorliegende Wüste sie eingeschlossen, so daß ein rascher militärischer Griff sie wieder in seine Hände liefere, den seine Auswanderungserlaubnis alsbald gereut hatte und dem sie am Herzen nagte. Endlich müßte bei dieser Marschroute Mose von Anfang die Absicht gehabt haben, das Volk durch den Meerbusen zu führen, was sicher rein undenkbar wie ungeschichtlich ist. Es bleibt also dabei: den Befehl des Umkehrens Ex. 14, 2 erhielt Mose von dem Oberführer Israels, an den er sich in der entstandenen Klemme zwischen den Philistern und der ägyptischen Grenzwache im Gebet wendete, zu Etham, nordöstlich von Raëmses und Sukkoth, das da in der Mitte anzusetzen sein dürfte, wo Belbeis und Hero verzeichnet steht bei Mayr, nur etwas östlicher, am Saum der Wüste von Bubastus in gerader östlicher Richtung, in der Nähe der Landenge zwischen dem südlichen Ende des See's Menzaleh (Krokodilsee) und dem nördlichen Ende des Salzsee's, und führte ihn unter Gottes umlenkender Leitung (וַיַּסֵּב Ex. 13, 17) in der Richtung, südlich wandernd und westlich von der Wüste Schur sich haltend, durch das Thal aus, an dessen Anfang Mayr die Stadt Serapeum verzeichnet und durch welches der schon von Raëmses Miamun II. = Sesostris III. nach Bunsen (Aeg. St. III, 97 f.), nach der manetho'schen Dynastientafel vorletzte König der XVIII. und zweite der XIX. Dynastie, begonnene unter den Ptolomäern fortgeführte Nilkanal gegraben worden war.

Nach der von Arrow Smith im Jahre 1807 herausgegebenen genauen Karte von Aegypten, welche im Artikel „Rothes Meer“, Theol. Encyklop. IX, nicht benützt ist und auf der Stuttgarter Bibliothek sich befindet, grenzt Gosen, das nicht fast eirund, wie von Mayr 1842 gezeichnet, sondern mehr parallelogrammartig ist, im Norden an die Landenge; und hinter den Salzseen im Osten von Norden nach Süden herunter zieht sich die Wüste

Schur. An der Westseite von Gosen, fast auf gleichem Punkte wie von Mayr angegeben, liegt Belbeis und nordöstlich davon, doch noch in Gosen, ist Pithom. Dies ist die Ex. 1, 11 zuerst genannte Stadt. Bei der Genauigkeit der Bibel auch in geographischen Angaben ist vorauszusetzen, daß diese Stadt im Gesichtskreis der Hauptstadt näher lag als Raëmses, das nachher genannt und gestellt ist. Dies trifft aber nur dann zu, wenn bei der Auswanderung Israels nicht Memphis, sondern Tanis (צֹעַן) die Residenz der Könige und der XIX. Dynastie war, wie die Bibel Ps. 78, 12. 43 angibt, die auch in historischen Angaben unseren vollen Respect verdient, welchen ihr übrigens mein Freund Pressel nicht gezollt hat, wenn er im Artikel „Rothes Meer“, S. 242 wissen will — woher? sagt er nicht —, daß Memphis auch unter den Pharaonen der XIX. Dynastie Residenz geblieben sei.

Raëmses, die größere Stadt, von der später ganz Gosen den Namen *γῆ Ραμεσσῆ* erhielt (Sept. Gen. 46, 28. 29), und die ihren Namen von dem großen König Ramesses, Setossohn, daher auch Sesostris genannt, hatte, während Thom mit Vorsetzung des ägyptischen Artikels Pi einen Gebirgspaß bezeichnet, lag darnach mehr im Südwest von Gosen zwischen On, dem nachmaligen Heliopolis, und Belbeis [1]), das auf der Smith'schen Karte im Norden von Gosen liegt, und ca. 10 Stunden davon nordöstlich stand Pithom, doch noch in Gosen. Zwischen den Salzsee'n im Süden und von Serapeum im Norden lag sicher Etham, wo ein schmaler Landstrich der Weg für die Karawanen war. Dieser mußte durch eine Militärgrenze gegen die Einfälle der nördlichen Völker, welche der große Ramesses unterjocht hatte — vgl. meinen Art. „Pharao“ (Theol. Encyklopädie XI, 493 ff.) — bewacht werden.

Nun kommen wir an den Entwicklungsknoten.

Der Zug der Israeliten gieng von Etham aus südwärts nach

1) Den Irrtum Raumers, dem Mayr und Pressel u. s. w. folgen, finden wir schon bei Jos. Arch. 2, 15, 1.

2) In der Gegend des heutigen Belbeis sucht auch Knobel Ex. 1, 11; 14, 2 Raëmses. Unrichtig wird es mit Heroopolis von Ewald (Israel. Gesch. II, 52 f.) und Lepsius identificirt gegen Siebzig, welche Heroopolis sonst Gen. 46, 28. 29 wohl kennt.

dem Schilfmeer, an welchem sie ihr drittes Lager schlagen sollten (עַל־הַיָּם Ex. 14, 2). Auf diesem Zug lag vor ihnen (לִפְנֵי) einerseits, nämlich westlich, Pihachiroth und anderseits, diesem gegenüber (נִכְחוֹ), also östlich, Baalzephon, das erstere von Aegypten aus diesseits, das andere jenseits des Meerbusens und darum zuletzt genannt. Daß נֹכַח die entgegengesetzte Richtung gerade gegenüber bezeichnet, geht besonders deutlich hervor aus Ex. 26, 35 vgl. 40, 24. Nach dieser Stelle stand der Tisch, welcher die Schaubrote trug, an der Nordseite im Heiligtum der Stiftshütte, an der Südseite der Leuchter. Dies wird im ersten Glied durch נֹכַח ausgedrückt, im zweiten erläutert. Lag nun Hachiroth westlich, so muß Baalzephon östlich gelegen haben. Dies geht weiter aus dem Num. 33, 7 gebrauchten עַל־פְּנֵי recht deutlich hervor, das schon für sich, wie oben nachgewiesen ist, die ostwärts liegende Richtung bezeichnet. Beide Städte lagen vor dem Blick der Israeliten, als sie daherzogen, nur die eine diesseits, wo sie wanderten, und deshalb zuerst genannt, die andere jenseits des Meerbusens, und darum zuletzt genannt. So bedeutend ist demnach auch hier wie Ex. 1, 11 die Stellung. Daß sie an Pihachiroth bloß hinzogen, geht aus עַל Num. 33, 7 hervor, das häufig die Bedeutung „gegen und an etwas hin, vorüber" hat. Vgl. die Stellen bei Fürst unter עַל, 2, 6.

Der Name פִּי הַחִירֹת ist noch heute erhalten in عَجْرُود d. i. nach den Reisenden Adjirud, Agerud, Agirud, Atjeroute und Hadji-Routh, einem Castelle, Fort, vier, nach Anderen sechs Stunden nordwestlich von Suez entfernt, wo die aus Aegypten nach Mekka und dem Sinai ziehenden Karawanen noch heute Halt machen, weil es in dem nahen Brunnen Emschasch daselbst Wasser gibt, aus welchem die dortige Besatzung ihr Bedürfnis holt. Nach der Karte von Arrow Smith ist die Landschaft Gosen nach ihrer Ostseite ebenso weit nördlich davon entfernt. בַּעַל צְפֹן auf der Ostseite des Meerbusens nach Osten hin von dem Zuge gesehen (לִפְנֵי), trägt einen semitischen Namen und wird auch von einer semitischen, näher syrischen Völkerschaft erbaut worden sein. Von diesem Orte sind aus der patristischen Zeit noch Spuren unter

dem Namen Kolsum und weicher Holsum vorhanden. Ein Legat des Kaisers Justinian, der den Auftrag hatte, den Mönchen am Sinai ein festes Kloster zu bauen, erbaute auch zu Kolsum später Suez oder bei Suez die Kirche St. Athanasius (Ritter, Erdk. XIV, 23 u. Robinson, Bd. I, Am. XVIII, S. 432 f.). Kosmas Indicoplastes (der Indienbefahrer) läßt die Hebräer bei Klysma (aus Kolzum erweicht), eine kleine Strecke nördlich von der Stelle des heutigen Suez (Robinson I, 76) durch das Meer gehen (Coll. nova patr. ed. Montf. II, 194). Antoninus Martyr aber aus Placentia um's Jahr 600, der vom Sinai nach Aegypten zog, sagt in seinem Itinerarium, p. 41: „Hinc (a Garandel-Elim) venimus ad locum, ubi filii Israel transeuntes mare rubrum castra metati et ibi similiter castellum cum Xenodoxio et in loco, quo exierunt de mari, est oratorium Elia. Et transeuntes venimus in locum, ubi intraverunt in mare, ubi est oratorium Moysis. Ibi est civitas parva, quae appellatur Clysma, ubi de India naves veniunt (cf. Acta sanct., Tom. II, p. 23)."

Nach Ex. 14, 2 sollten die Israeliten ihr Lager nehmen zwischen Migdol und zwischen dem Meere, so daß also Pihachiroth und Balzephon entfernter auf beiden Seiten west- und ostwärts liegen blieben. Näher sagt der Reisebericht Num. 33, 7, daß sie לִפְנֵי מִגְדֹּל sich gelagert haben. Hier muß also Migdol westlich und das Meer östlich von ihrem Lager sich befunden haben. Burkhardt (Syrien, S. 765) hat zwei Stunden nordwestlich von Agerud einen Hügel und Paß Montala gefunden, den Rußegger (Reisen III, 18) „Mäntele" und Robinson (I, 70) „Muntula" ausspricht; ein Name, der sehr leicht aus Migdol (מִגְדֹּל) entstanden sein kann. Nach letzterem war der Hügel früher eine sehr passende Warte für die räuberischen Araber; und auf der Spitze desselben befinden sich viele Steinhaufen, wahrscheinlich zum Andenken an die verübten Gewaltthaten. Merkwürdig ist, daß der arabische Jude Saadias das hebräische מִצְפָּה mit diesem Worte erklärt. Wenn Stickel in den Studien und Kritiken 1850, S. 399 ff. wahrscheinlich gemacht hat, daß das große Bette der Bittersee'n einst vom heroopolitanischen Busen mit umfaßt wurde; so müssen wir nach der Lage der beiden Städte Pihachiroth und

Baalzephon, die einander gegenüber lagen und vier bis sechs Stunden von Suez nördlich sich befanden, zu der Ueberzeugung kommen, daß vor vierthalbtausend Jahren dieser Meerbusen sich um mehrere Stunden weiter nördlich hinauf erstreckt hat. Jedenfalls lag Baalzephon, das bei den Classikern den Namen Heroopolis trägt und von ihnen in den innersten Winkel des arabischen Meerbusens gesetzt wird (Strab. 16, 767; 17, 836. Plin. 6, 33) nördlich von Kolsum und noch mehr dem heutigen Suez. Hier muß damals der Meerbusen so breit und der Uebergang so gefährlich gewesen sein, daß über die außerordentliche Macht des Gottes Israel, welche bei diesem Durchzug in der Rettung Israels und in der Vernichtung der Aegypter sichtbar vor Augen lag, die Philister und Edomiter, die Moabiter und Kanaaniter, Volk und Fürsten in gewaltigen und andauernden Schrecken geriethen (Ex. 15, 14. 15. Jos. 2, 10); hier war es, wo die Aegypter wahrscheinlich von zwei Seiten Israel in den Rücken fielen, einmal die Grenzwache von den Bittersee'n her und dann die Hauptmacht auf dem Karawanenweg (Ex. 14, 6. 7. 9). Israel aber war eingeengt, vor sich nordwärts die Wüste, zu der von dieser Seite kein Weg führt (Ex. 14, 3), neben sich und südwärts das Meer, hinter sich von Nord und West das Kernheer der Aegypter. Nach Stickel (Studien und Kritiken 1850, S. 396) kamen die Aegypter von Norden her. Da nämlich ausbedungen war, Israel sollte nur ein Fest halten in der Wüste (Ex. 5, 1), worunter ohne Zweifel die Wüste Etham oder Schur zu verstehen ist, was den Aegyptern nicht auffallen konnte, da sie selbst nach Herod. 2, 59 in Bubastis der Artemis, in Busiris der Isis-Demeter, in Sais der Athene, in Heliopolis dem Sonnengott Apollo, in Boutos der Leto, in Papremis dem Mars Wallfahrten und Opferfeste anstellten; so war sicher ohne Wissen Mose's und der Israeliten diese Wüste, drei Tagereisen entfernt (Ex. 3, 18; 5, 3; 8, 27), mit ägyptischer Heeresmacht, den Kalisiern nach Ritter, welche die Grenzen Aegyptens gegen den Eindrang feindseliger Völkerhorden von Asien her zu bewachen hatten, umstellt, und welche das Entweichen Israels verhüten sollten. Denn eine Flucht ahneten die Aegypter; deshalb wollten sie zuerst nur die Männer entlassen, die Weiber aber, die Kinder und das Vieh als

Unterpfänder der Rückkehr zurückbehalten, Ex. 10, 10. 11. 24. Als sie nachher den Weg auf drei Tage gestatten wollten, so bedungen sie sich aus, daß Israel nicht sehr weit weggehe, Ex. 8, 28. Allein die von Gott eröffnete Absicht war, daß am Sinai, der nicht drei, sondern zwölf Tagereisen entfernt war, das Opferfest gehalten werde, Ex. 3, 12, und Israel nicht mehr nach Aegypten zurückkehre. Als nun auf der zweiten Station Etham, die am Saum (קְצֵה) der Wüste lag, die Vorsichtsmaßregeln, welche Pharao getroffen, Mose kund wurden; so war er auf Gottes Weisung rasch entschlossen, und hatte, wollte er seinen Zweck erreichen, kein anderes Mittel, als sich nach Süden zu wenden und über den Meerbusen sein Volk zu führen. Dies wurde als Beweis betrachtet, daß Flucht im Sinne liege, Ex. 14, 5; und rasch rückten nun von Norden die Grenzwächter mit ihrer Verstärkung und wahrscheinlich von Westen her durch den Paß Motakam-Atakah, durch welchen irrigerweise Niebuhr die Israeliten den Weg machen läßt, in größter Eile Pharao, der wol schon auf der Lauer stand, mit seinen Reisigen heran, um das entflohene und durch die Wüste verschlossene Volk (Ex. 14, 3) wieder zurückzuführen. Da die Aegypter, wie natürlich, erschöpft ankamen, so vermochten sie an jenem Abend nicht mehr anzugreifen. Israel aber konnte nicht stehen bleiben, wenn sie nicht am folgenden Morgen in die unbarmherzigen Hände der Aegypter fallen wollten.

Bereits in Etham war die Wolkensäule als Führer des Zuges eingerichtet, Ex. 13, 21. 22; am Meerbusen aber statt vor hinter das Lager zwischen Israel und die Aegypter geordnet Ex. 14, 14, um bei dem entstandenen Ostwind Ex. 14, 21 den ersteren zu leuchten, den letzteren aber den Rauch entgegenzuführen, der sie über den Vorgang im Lager Israels völlig im Dunkeln ließ.

Da Israel die ganze, durch den Mond erhellte Nacht — am 1. Tag Neumond, am 14ten Vollmond — über den Meerbusen gehen konnte, so trat der seltene Fall ein, daß die Ebbe statt sechs Stunden die doppelte Zeit, nämlich 12 Stunden, dauerte, so daß auch die Aegypter sie noch theilweise benutzen konnten. Denn die Wuth, mit welcher sie mitten in der Nacht das Entweichen der

Israeliten bemerkten, spornte sie zum Nachsetzen und zu der eitlen Hoffnung, daß sie so gut als Israel zu Fuß mit ihren rüstigen Pferden durchjagen und die Flüchtigen erreichen werden. Aber siehe da, als sie mitten im Meeresbusen waren und kaum der letzte Israelite den Fuß an's Land gesetzt hatte, kam mit Anbruch der Morgenwache, um 2 Uhr Morgens, die Flut rasch zurück und überschwemmte das ganze Heer der Aegypter. Wenn hier auch Alles natürlich zugegangen sein sollte; so war doch das Wunderbare und Vorsehungsvolle ganz unstreitig diese schon der Zeitdauer nach verstärkte Ebbe und der dazu getretene Nordostwind (קָדִים Ex. 14, 21), welcher das Austrocknen des Meerbusens beschleunigte und die damals ebenso schnell und mächtig wieder eintretende Flut, welche den Aegyptern das Entrinnen unmöglich machte. Denn wäre nichts Außerordentliches eingetreten, was auch die Aegypter für sich benutzen konnten; so ist nicht einzusehen, wie sie, welche das Meer und seine Erscheinungen wohl kannten, sich in eine Gefahr dieser Art hätten hinein wagen können.

Wenn Alexander und die Seinigen es als göttliche Schickung betrachteten, daß für sie in Folge eines Nordwindes der Weg bei Phaselis in Lykien gangbar wurde, welcher schmal am Meere hinlief (Arr. Alex. 1, 26. Strab. 14, 666 sq.); wenn Scipio, der bei der Belagerung von Neukarthago, das er auch von der Seeseite angriff, die durch heftigen Nordwind verstärkte Ebbe benutzend, über das Wasser kam und dieses Ereignis für ein Wunder erklärte (Liv. 26, 45): warum sollten wir in diesem ewig denkwürdigen Durchgang etwas Anderes erblicken wollen, warum sollte Israel in demselben nicht die Hand seines Gottes erkennen? (Vgl. Jos. Arch. 2, 16, 5.) Nein, ist irgendwo ein Hereinragen der göttlichen Macht und Gnade in die Sichtbarkeit wahrnehmbar, so ist es bei diesem Uebergange der Israeliten durch das rothe Meer der Fall; weshalb er auch der Gegenstand nie versiegbaren Preises in Israel wurde (Ex. 15, 1—17. Ps. 77, 17—21. Ps. 114. Weish. 10, 18. 19. Apg. 7, 36. Hebr. 11, 29). Denn ohne dieses Dazwischenkommen war Israel nicht zu retten, sondern hätte nach einer furchtbaren Niederlage noch schwerere und unlösbarere Sclavenketten tragen müssen, ja wäre als Nation um so gewisser untergegangen, je tiefer

das Volk im allgemeinen sich schon in den ägyptischen Götzendienst verstrickt hatte (Am. 5, 26. Ez. 20, 7. 8; 23, 3. 19. 20).

Es war hohe Zeit, daß das Volk aus diesem Boden gerissen wurde; denn bereits hatte sein Nationalbewußtsein theils durch die Sclaverei theils durch die Theilnahme am ägyptischen Götzendienste, theils auch durch Genußsucht Noth gelitten, wie man aus Ex. 5, 21: 6, 9—12; 14, 11. 12; 16, 3; 17, 3. Num. 11, 5. 6; 14, 3. 4; 16, 13. 14; 20, 4. 5 ersehen kann.

Es waren wol nicht alle Stämme gleichmäßig in das ägyptische Wesen versunken, nicht alle hatten dem Jehovadienst sich in demselben Grade entfremdet. Nach Aussprüchen des Thalmud war der Stamm Levi nie der äußeren und inneren Knechtschaft verfallen. Daß er mit Juda sich am reinsten vom Götzendienst erhalten hatte und auf der nationalen Höhe stand, davon gibt es viele Spuren. Wenn die Mutter Mose's, Aarons und der Mirjam den Namen Jochebeth (יוֹכֶבֶד Ex. 6, 20) trug, sollte das nicht darauf hinweisen, daß der schon zu Jakobs Zeit auftauchende Name Jehova oder Jahve Gen. 28, 21, der unter den übrigen Stämmen vergessen war, in diesem noch in Ehren gehalten und gleichsam neu verehrt wurde? Dies scheint mit einer Reformation zusammenzuhängen, welche von diesem Stamme ausgieng, und in einem großartigen Opfer am Sinai ihren Höhepunkt finden sollte, Ex. 3, 12. 18; 5, 1. 2. 8; 8, 1. 27. 28; 10, 8; 9. 24—26; 12, 31. 32. Zunächst aber wurde nur ein Opfer außerhalb der Landesgrenzen gefordert, um von den Aegyptern nicht gestört zu werden, denen der nationale Opferdienst Israels unter Darbringung von Vieh ein Greuel war, Ex. 8. 26 (Grt. 8, 22). Es war das offenbar eine Auffrischung der Patriarchenreligion, welche um des Abscheu's der Aegypter willen lange unterlassen worden war. Der Druck, welcher seit kurzer Zeit vor Mose's Geburt (Encykl. von Herzog XI, 494) auf Israel gelegt worden war, frischte die alten Erinnerungen wieder auf (vgl. Jes. 26, 16), und man fürchtete ein schwereres Gottesgericht, wenn man nicht zu den Satzungen und Religionsgrundlagen der Erzväter zurückkehren wolle, Ex. 5, 3. Diese Bewegung und Erhebung ward aber gewiß vom Stamm Levi geleitet und genährt, der beim spä-

teren Abfall des Volkes von Jehova treu zu Mose hielt, Ex. 32, 26—28 (vgl. Deut. 33, 9. 10). Gewiß geschah es mit aus Rücksicht auf die treuen Dienste, welche der Stamm Juda in dieser Erhebung zeigte, daß er in der Lagerordnung dem Gotteszelte am nächsten stand und den Hauptschutz desselben bildete, Num. 2, 3 [1]). Von diesen beiden Stämmen aus drang die Glaubensreinigung und Erneuerung durch, welche Israels geistliche und leibliche Befreiung zur Folge hatte. (Vgl. meinen Art. „Mose" in Herzogs Theol. Encykl. X, 42.)

---

1) Wenn nach den Combinationen der Gelehrten Hur (חוּר), dieser merkwürdige und vornehme Israelite (Ex. 17, 10; 24, 14), der Gatte Mirjams (Jos. Arch. 3, 2, 4) und aus dem Stamme Juda war (1 Chron. 2, 19. 50; 4, 1. 4; vgl. 2, 20), so ist die hier entwickelte Auffassung von der leitenden Theilnahme Juda's an dieser religiösen und politischen Erhebung Israels in Folge des ägyptischen Druckes gerechtfertigt und geschichtlich so viel als bestätigt.

Recensionen.

1.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dargestellt von **Albrecht Ritschl.** Erster Band: Die Geschichte der Lehre. Bonn 1870. XL u. 638 S.

Wenn die theologische Bewegung der letzten Jahre sich zum Theil aus Anlaß der verschiedenen Leben Jesu mehr der christologischen Frage zugewendet hatte, so kommt gewiß ein Werk, das die Lehre von der Versöhnung zum Gegenstand einer eindringenden Untersuchung macht, und das geeignet ist, die Aufmerksamkeit der theologischen Wissenschaft auf die in dieser Richtung vorliegenden Probleme zu lenken, einem ernstlichen Bedürfnis entgegen. Die christologische Frage kann wol zu einigem Abschluß nicht kommen, wenn die Theologie sich nicht auch darüber klar wird, was dieser Jesus, über dessen Person sie sich zu orientiren bestrebt ist, zu leisten hatte und hat, um als der Erlöser anerkannt zu werden. Die Versöhnung ist nun freilich nicht das Einzige und das Ganze, was die Kirche als von ihrem Christus geleistet anerkennt — aber ohne Zweifel ist die Versöhnung der Kern des Werkes Christi, und wenn die evangelische Kirche insbesondere noch bis auf den heutigen Tag die Lehre von der Rechtfertigung als ihr eigentliches Kleinod betrachtet, so hat sie die doppelte Pflicht, die Voraussetzung dieser Lehre, den objectiven Grund, auf welchem dieselbe beruht, genauer zu untersuchen — und sich der Haltbarkeit dieses Fundaments zu versichern. Wie aber gerade die hier vorliegenden Probleme von einer halbwegs befriedigenden Lösung noch sehr weit

entfernt sind, das hat die Debatte über die Hofmann'sche Versöhnungslehre sattsam erwiesen, und das erfährt auch der im praktischen Amte stehende Theolog reichlich, wenn er zum Behuf der katechetischen Unterweisung, wie der Predigt sich selbst klar zu werden sucht über dieses Centraldogma.

Schon der Titel dieses Locus bietet gewisse Schwierigkeiten, über die der Verfasser des vorliegenden Werkes in der Einleitung ausführliche Rechenschaft giebt. Wir möchten über die schließlich von ihm getroffene Wahl nicht mit ihm rechten, da allerdings wohl jede andere zur Verfügung stehende Bezeichnung mindestens ebenso viele Bedenken gegen sich hätte, als die vom ihm aufgestellte. Daß er auch die Lehre von der Rechtfertigung mit der von der Versöhnung verbunden, kann nur als förderlich anerkannt werden, da, wie schon angedeutet, das Bedürfnis einer Verständigung über die Lehre von der Versöhnung wesentlich von der Behandlung der Frage nach der Rechtfertigung aus sich ergibt, da namentlich in der neueren Theologie seit Schleiermacher, ebenso wie in der ältesten, eine eigentliche Vermischung beider Dogmen, ein halb bewußter, halb unbewußter Uebergang der einen in die andere sich findet. Doch möchten wir zum voraus darauf hinweisen, daß, wenn man mit der Erwartung an das Werk herantreten sollte, als würde dasselbe ebenso eine Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung wie der Lehre von der Versöhnung bieten, man sich enttäuscht fühlen würde. Die Lehre von der Rechtfertigung ist doch eben nur so weit in Betracht gezogen, als sie im unmittelbarsten Zusammenhang mit der Lehre von der Versöhnung sich entwickelt hat. Der Titel des Werkes würde deshalb wohl präciser gefaßt lauten müssen: „Die Lehre von der Versöhnung in fortgehender Rücksicht auf die Lehre von der Rechtfertigung."

Noch in anderer Hinsicht erfährt der dem Werke gegebene Titel in der Ausführung selbst eine gewisse Berichtigung. Es ist nämlich die Lehre auch von der Versöhnung erst von Abälard und Anselm an behandelt. Der Verfasser verzichtet darauf, die dahin bezüglichen Aeußerungen der älteren Theologen einer näheren Untersuchung zu unterziehen, da es ihm, wie er sagt (S. 22), bei der historischen Vorbereitung der eigenen Untersuchung nicht auf solche

zufällige und rhetorische und „doch nicht selbständig durchdachte Formeln ankommt, wie wir sie bei den Theologen der griechischen Kirche finden“. Es wäre doch vielleicht zu wünschen gewesen, daß der Verfasser nicht sich selbst diese Grenze gesteckt hätte. Nachdem einmal seine historischen Untersuchungen, die er zunächst zu seiner eigenen Orientirung als Basis für die von ihm schon während seiner Studienjahre in's Auge gefaßte (s. Vorrede, S. I) dogmatische Behandlung dieser Lehre, einen solchen Umfang angenommen haben, daß sie zu einem selbständigen Werk erwuchsen, hätte er sich den Dank des theologischen Publikums in erhöhtem Maße erworben, wenn er auch diese frühere Zeit zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht haben würde. Es will uns scheinen, daß, wenn man namentlich auch die Lehre von der Rechtfertigung im Sinne des Verfassers in Betrachtung ziehen wollte — doch in der alten Kirche etwas mehr als zufällige, rhetorische Formeln zu finden seien — und selbst, wenn das Ergebnis ein nur negatives gewesen wäre, wäre der Nachweis, warum dieses doch so wichtige, wie uns scheinen will, naheliegende Problem nicht zu eingehenderer Behandlung kam, interessant gewesen. Wir finden in dem Werke später eine sehr eindringende Behandlung Kants S. 408 ff., und zwar rechtfertigt der Verfasser die Stellung, die er Kant anweist, damit, daß er hervorhebt, wie dieser Philosoph „trotz des mangelhaften Ertrags, den er für die positive Lehrbildung biete, durch die kritische Feststellung der allgemein gültigen Voraussetzungen des Gedankens von Versöhnung im Bewußtsein, von sittlicher Schuld und sittlicher Freiheit“ bedeutsam geworden sei. In ähnlicher Weise würde es sich wol auch verlohnt haben, zu untersuchen, welche Voraussetzungen von Schuld und Freiheit in der alten Kirche vorhanden waren. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir die mythologisirende Form der Versöhnungslehre bei den ältesten Vätern in Zusammenhang setzen mit dem mangelhaften Gefühl persönlicher Schuld, mit der Anschauung, wonach die Sünde nicht sowol innere That des Menschen, als eine Bindung durch dämonische Mächte ist, weswegen denn auch der Gedanke der Versöhnung und Rechtfertigung ganz gegen den der Erlösung zurücktritt. Interessant wäre dann gewiß auch gewesen, zu untersuchen,

wie und warum denn doch schon bei den Vätern des Abendlandes von Tertullian an Spuren einer anderweitigen Anschauung von der Wirkung des Leidens und Sterbens Jesu sich finden. Bei dem engen Verhältnis, in dem die mittelalterliche Theologie zu Augustin steht, findet der Verfasser selbst Ursache zu der Klage, daß dieser Theolog noch keine wissenschaftlich genügende Behandlung gefunden habe. Der Schreiber dieser Bemerkungen, dem eine solche Behandlung Augustins schon seit seinen Studienjahren als eine Art Lebensaufgabe vor der Seele steht, wäre ganz besonders dankbar gewesen, wenn ein Mann von der Bedeutung Ritschls sich der Aufgabe unterzogen hätte, die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung bei Augustin eingehender darzustellen. —

Da das vorliegende Werk nur ein erster Theil ist, da die positiven Resultate, zu welchen uns der Verfasser führen will, erst in einem zweiten Theile folgen, so macht dieser hervorgehobene Mangel einer Behandlung der älteren Geschichte in erhöhtem Maße den Eindruck eines bloßen Torso. Man hat keinen rechten Anfang und kein rechtes Ende. Das Ganze beginnt einigermaßen wie aus der Pistole geschossen. Indes läßt sich darüber ja wol nicht richten — nehmen wir einmal, was uns geboten ist, dankbar an. Daß die Gabe eine jedenfalls bedeutsame sein werde, dafür bürgte schon, um eine beliebte Recensentenphrase zu gebrauchen, der Name des Verfassers. Das Buch zeugt nicht nur von echt deutscher Gründlichkeit in Durchforschung des Materials, sondern auch von der dem Verfasser ganz besonders eigentümlichen Schärfe der Dialektik. Wenn einer unserer modernen Theologen mit vollem Recht den Ehrentitel Magister subtilis verdient, so ist es Ritschl. Wo das gewöhnliche Auge einen einheitlichen Gedankenfaden vor sich sieht, weiß sein mikroskopischer Blick noch eine ganze Anzahl zusammengedrehter Fäden zu entwirren. Daß ein Thomas und Duns Scotus bei ihm in besonderem Respect stehen, darf uns nicht wundern, denn in der Kunst zu distinguiren ist er diesen scholastischen Häuptern ganz ebenbürtig. Diese Kunst ermöglicht es dem Verfasser, an jedem Gegenstand wieder neue Seiten, neue Gesichtspunkte hervorzuheben. Beinahe Seite um Seite stößt der Leser des Werkes auf Urtheile, die mit den hergebrachten Mei-

nungen im Conflict stehen und neue Gedankencombinationen anregen. Es ist deshalb auch die Durcharbeitung des Werkes keine leichte Aufgabe, da der Leser leicht in Gefahr steht, durch diese überströmende Fülle neuer Gesichtspunkte verwirrt zu werden und den eigentlichen Hauptfaden aus der Hand zu verlieren.

Offen gestanden möchte auch der Schreiber dieser Bemerkungen wünschen, daß es dem verehrten Verfasser gefallen hätte, seine Grundgedanken noch etwas klarer und einheitlicher durchzuführen und sich in dieser Beziehung die Schwaben etwas mehr zum Muster zu nehmen. Wir Schwaben kommen in dem Werke nicht gut weg und es wird darum einem Schwaben nicht verargt werden, wenn er gleich zum Eingang einige den wissenschaftlichen Typus von Nord- und Süddeutschland betreffende Bemerkungen voranschickt. Baur, Schneckenburger, Dorner sind die häufigsten Gegenstände der Polemik des Verfassers; einer Polemik, die mitunter einen Ton anschlägt, der wol besser etwas gemildert worden wäre. Wird man auch dem Verfasser in vielem Recht geben müssen, was er gegen einzelne Aufstellungen der genannten Gelehrten bemerkt, wird man namentlich zum voraus anerkennen müssen, daß Baur ohne Kenntnis der dogmatischen Probleme, wie sie die letzten vierzig Jahre zwar nirgends löste[n], aber immer reichlicher an's Tageslicht brachten, gar nicht im Stande war, den geschichtlichen Gang der Lehre von der Versöhnung mit einem für die heutigen Bedürfnisse genügenden Verständnis darzustellen, so bleibt den genannten drei schwäbischen Männern doch das Verdienst, die dogmenhistorische Forschung zu einer eigentlichen Wissenschaft erhoben zu haben. Wenn Baur, um den inneren Gang der Entwickelung zur Darstellung zu bringen, das Prokrustesbett Hegel'scher Kategorieen anwandte, wobei der beste Ertrag seiner Quellenstudien wieder verloren gieng, so hat Schneckenburger, durch sein Beispiel gewarnt, sich der Sache zu bemächtigen gesucht durch Versenkung in das gläubige Gemüth, um von diesem psychologischen Standorte aus die dogmatischen Bildungen in ihrer Einheit zu begreifen, und Dorner endlich hat in seiner Geschichte der protestantischen Theologie ebenso die Dialektik der constitutiven Gedanken des Protestantismus, wie die Wandelungen der religiösen

Stellungen der verschiedenen Perioden benutzt, um ein abgerundetes Bild der Entwicklung protestantischer Theologie herzustellen. In allen diesen Werken herrscht das Bestreben, ein durchsichtiges Ganzes herzustellen, in welchem das Einzelne durch seine Beziehung zum Ganzen erklärlich wird. Ritschl, der sich mit seiner scharfen Dialektik in das Einzelne versenkt, und der hierbei wol einen und den anderen Fehltritt an den Arbeiten dieser Männer gefunden, hat dieser Art der Geschichtschreibung, wie es scheint, sich möglichst scharf entgegensetzen wollen. Er liebt allgemeine Charakteristiken einzelner Perioden nicht, man findet bei ihm keine übersichtliche Darstellung der Stufen, durch die hindurch sich das von ihr behandelte Dogma entwickelte — er sieht mit einer gewissen Verachtung auf diese geschichtsphilosophische Art der Darstellung herab, und der herbe Ton gegen die genannten Männer erklärt sich wol daraus, daß er ohne Zweifel in dieser Art der Darstellung die Wirkung der bei den Schwaben überwiegenden Phantasie sieht. — Uns aber will es bedünken, daß, so dankenswerth die Nüchternheit seiner Methode ist, so sehr sie sich namentlich dem zur Oberflächlichkeit verführenden Gebrauch Hegel'scher Kategorieen gegenüber empfiehlt, doch die Betrachtungsweise aus der wissenschaftlichen Intuition heraus auch wieder ihr Recht behält, und so wenig Recensent sich rühmen möchte, in der vorliegenden Frage genügende Detailstudien gemacht zu haben, um den sachlichen Darstellungen des Verfassers im einzelnen entgegentreten zu können, glaubt er doch an einigen Hauptpunkten zeigen zu können, wie auch unsere schwäbische Art der Auffassung zur Richtigstellung des dogmenhistorischen Stoffes beitragen kann. Recensent ist vollständig mit dem Schlußsatze des verehrten Verfassers einverstanden, daß der Glaube an den Fortschritt der Erkenntnis in gerader Linie einer nothwendigen Berichtigung bedarf, aber er hofft auch seinerseits auf Zustimmung rechnen zu dürfen, wenn er trotz alledem an eine wirkliche Weiterentwicklung christlicher Erkenntnis glaubt und der Ansicht ist, daß, auch wo nur ältere Positionen erneut werden, sich doch irgendwie die veränderte Gesamtanschauung dabei geltend machen wird.

Versuchen wir es nun aber, dem Einzelnen nachzugehen. Den Anfang macht, wie schon gesagt, die Darstellung der Lehre in der

Scholastik, wobei die vier Vertreter derselben, Abälard und Anselm, Thomas und Duns Scotus, paarweise zusammengestellt werden. Die Darstellung und Kritik, namentlich Anselms, darf wohl als ein Meisterstück bezeichnet werden, und man begreift, wenn man dieselbe gelesen, vollends nicht, wie es geschehen konnte, daß noch Baur die Theorie Anselms mit der der protestantischen Theologie einfach identificiren konnte. Den Schwaben beschleicht dabei die Versuchung, bei der Besprechung der zwischen Beiden obwaltenden Differenz darauf hinzuweisen, wie dieselbe mit der Abweisung des Schema's Verdienst in der Lehre von der Rechtfertigung in der evangelischen Theologie sich berührt; nicht minder legt auch der Nachweis Ritschls über den Zusammenhang der scholastischen Theorieen mit dem Gottesbegriff, der in der Scholastik herrschte, die Frage nahe, ob nicht durchgängig die Abhängigkeit der behandelten Lehre von dem jeweils herrschenden Gottesbegriff sich hätte nachweisen lassen, ob nicht also gerade dieser Zusammenhang sich dazu geeignet hätte, einen durchherrschenden Gesichtspunkt abzugeben. Und wenn endlich die Abälard'sche Theorie als Correlat der Anselm'schen entgegenstellt und mit einer gewissen Vorliebe behandelt wird, so legt sich abermal der Gedanke nahe, ob nicht die ganze Entwicklung der Lehre in einer Dialektik zwischen diesen beiden Typen verläuft — zwischen dem Abälard'schen, der die unmittelbare Wirkung des Gehorsams Christi auf die Menschen, und dem Anselm'schen, der die Wirkung der Gehorsamsthat auf Gott voranstellt. —

Die weitere Darstellung geht nun auf die Lehren vom Verdienst, von der Gnade und Rechtfertigung über, und wenn auch für den Recensenten nicht durchaus neu, ist doch sehr instructiv der Nachweis, wie trotz der eindringenden Lehre vom meritum de congruo der Gesichtspunkt der Gnade als des eigentlichen Heilsprincips nicht nur bei einzelnen und gerade den frömmsten Männern festgehalten wurde, sondern auch in der kirchlichen Praxis — namentlich in der Hymnologie — Geltung behielt (S. 120 ff). Volle Zustimmung gebürt dabei aber auch der Bemerkung, daß die Orientirung über sich selbst unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der Gnade in den Männern des Mittelalters, bei welchen sie nachgewiesen werden

kann, nichts weniger als reformatorisch ist. „Sie hat in ihnen nicht die Wirkung, irgend ein Glied des officiellen Systems der Lehre von der Verfassung der Kirche aus der Stelle zu rücken. — — Aber daß diese religiöse Selbstbeurtheilung, welche den Werth des theoretisch anerkannten Verdienstes praktisch verneint, bei Heroen der mittelalterlichen Kirche sehr energisch auftritt, dient zum Beweise dafür, daß der gleiche Gesichtspunkt der Reformatoren aus der Kirche herausgewachsen ist." Indes wird sich doch fragen, ob nicht zwischen jenen Männern, welche Ritschl zunächst im Auge hat, und den eigentlichen Reformatoren noch eine Mittelclasse von Männern zu statuiren ist, welche von dieser Selbstbeurtheilung aus zu einer derartigen Kritik fortgeschritten sind, aber dieselbe nicht scharf und consequent genug durchführten, theils weil bei ihnen das persönliche oder kirchliche Interesse nicht stark, theils die Einsicht in die tiefsten Consequenzen nicht klar genug war. Wenn Ritschl mit Recht bei Ullmanns Darstellung der Reformatoren vor der Reformation eine klare Darstellung von dem Begriff des Reformatorischen vermißt, so scheint er doch seinerseits die Bedeutung gerade jener Männer wie Wessel etwas zu unterschätzen — sie sind doch auch hinsichtlich der Lehre Mittelglieder zwischen den Reformatoren und den noch in ungebrochener Einheit mit dem kirchlichen System stehenden Männern, die gleichwol jene Selbstbeurtheilung nach dem Princip der Gnade übten. Wenn von dem Verfasser der von der Dogmengeschichte weniger beachtete Staupitz noch am meisten als ein solches Mittelglied anerkannt wird, so darf Recensent darauf verweisen, daß doch wol Johann Wessel derjenige ist, welcher am vollständigsten dies kirchliche System nach diesem Gesichtspunkt vor der Reformation beurtheilt hat. Unterzeichneter glaubt in seinem Versuch, die Theologie Wessels eingehender darzustellen (Theol. Real-Encyklopädie, Bd. XVII, S. 791 ff.), die voreilige Behauptung Ullmanns von einer Identität seiner Rechtfertigungslehre mit der reformatorischen ebenso berichtigt, wie nachgewiesen zu haben, daß derselbe gleichwol von der kirchlichen Lehre sehr wesentlich abweicht. Namentlich wäre aber die Lehre Wessels von der Versöhnung gerade für Ritschl von besonderem Interesse gewesen,

da, wie Unterzeichneter a. a. O. dargethan zu haben glaubt, seine Verbindung der Versöhnungslehre mit der von der Kirche für die von Ritschl so sehr anerkannte reformirte Lehre vorbildlich wurde, wie sein Gedanke von der unmittelbaren Wirkung des Todes Christi auf die Menschen als eine eigentümliche geistvolle Ausführung des Abälard'schen Typus angesehen werden darf. Warum Wessel trotz seiner umfassenden Kritik der Kirchenlehre doch keine eigentlich reformatorische Wirkung hervorbrachte, glaubt Unterzeichneter auch angedeutet zu haben. Es fehlte ihm einigermaßen das eigentlich kirchliche pectus, wie es in Luther in so vorbildlicher Weise vorhanden war und, wie es diesen auch einem Zwingli gegenüber zum eigentlichen Reformator machte.

Diese letztere Bemerkung möge ein vorbereitender Hinweis sein auf etliche nicht unerhebliche Einwendungen, welche gegen die Auffassung der reformatorischen Lehre zu machen sein dürften. Zwar wenn Ritschl zunächst hervorhebt, daß die Zusammenstellung der lutherischen Auffassung von der Rechtfertigung mit der gleichnamigen römisch-katholischen Lehre verwirrend sei, so ist dem vollkommen beizupflichten. In der That dient dem religiösen Interesse, aus welchem die evangelische Lehre von der Rechtfertigung entsprungen ist, auf Seite der römisch-katholischen Kirche nicht die Justificationslehre, sondern die Lehre von den Sacramenten, namentlich dem Bußsacrament. Darauf weist ja schon hin, daß die evangelische Lehre von der Rechtfertigung im Gegensatz zu dem Ablaßwesen hervortritt, und ohne Zweifel werden manche praktische Geistliche gleich dem Recensenten, schon von selbst darauf geführt worden sein, in der katechetischen Unterweisung und namentlich beim Unterricht von Convertiten, die evangelische Lehre von der Rechtfertigung nicht an der römischen Justificationslehre, sondern an der römischen Sacramentslehre zu messen. Aus diesem Hergang der Sache erklärt es sich auch, daß die Rechtfertigung nicht von den Reformatoren selbst sofort in den Zusammenhang eines Lehrsystems aufgenommen, sondern dem unmittelbaren Bedürfnis des Subjects angepaßt, daß die Frage nach dem Verhältnis zur Wiedergeburt noch nicht erörtert, sondern vorausgesetzt wurde, daß derjenige, welcher sich des Trostes der Rechtfertigung freue, der Kirche bereits angehöre,

also irgendwie schon ein neues Leben habe. Und mit Recht wird vom Verfasser weiter darauf hingewiesen, wie gerade in dem Maße, in welchem man die vollständig ausgeprägte Lehre von der Rechtfertigung in erster Linie als objective Lehre behandelte, dieselbe unverständlich geworden sei (S. 128). Nur dürfte vielleicht hier gleich gefragt werden, ob nicht damit doch im wesentlichen der Gedanke Dorners eine Bestätigung findet, daß in der Miskennung der Bedeutung, welche die Lehre von der Rechtfertigung als religiöses Princip in Anspruch nehmen konnte, der Grund zu der einseitigen Entwickelung der lutherischen Theologie zu finden sei — ob nicht der von Ritschl abgewiesene Gedanke Dorners, daß dem Anfang der Entwickelung, nämlich dem Standpunkt der Reformatoren der Ganzheit zukomme, statt der elementaren Einseitigkeit (S. 17) doch wieder sein Correlat in der eigenen Aussage Ritschls findet, daß bei der lehrhaften objectiven Ausprägung des Gedankens von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht alle Bedingungen beachtet seien, unter denen die religiöse Conception Luthers stehe? Formell wenigstens ist doch auch in dem letzten Satze ausgesprochen, daß die Conception Luthers in einseitiger Weise von der späteren Schultradition aufgefaßt worden sei — also eben nicht in ihrer ganzen, freilich noch nicht entwickelten Fülle. Freilich versteht Ritschl „die Bedingungen“, unter denen die religiöse Conception Luthers steht, anders als Dorner, in gewissem Sinn gerade umgekehrt. Während Dorner nachzuweisen sucht, daß der Gedanke von der Rechtfertigung bei Luther coordinirt, resp. sogar übergeordnet sei dem objectiven Ausgangspunkt des Wortes Gottes, sucht umgekehrt gerade Ritschl zu erweisen, daß sein Gedanke von der Rechtfertigung den Zusammenhang mit der Kirche voraussetze, daß er sich nur verstehen lasse auf dem kirchlichen Hintergrunde. Geben wir das Letztere in dem eben hervorgehobenen Sinne zu, daß Luther den Trost der Rechtfertigung nur dem in der Kirche stehenden und von ihren Gnadenmitteln getragenen Subjecte zuwenden wollte, so fragt sich doch immer noch, ob nicht eben in dem Gedanken der Rechtfertigung das kritische Princip liegt auch für die Neugestaltung der Lehre der Kirche, ob man sagen muß: „Der Gedanke der Rechtfertigung

hatte seinen Hintergrund, seine Bedingung und Grenze an der Anschauung von der Kirche", oder ob man nicht vielmehr sagen muß: „Der Gedanke von der Rechtfertigung war der Grund, warum sich die Lehre von der Kirche so oder so gestaltete." Daß gerade der Gedanke der Rechtfertigung in dieser Weise gefaßt wurde, brachte es mit sich, daß die Anschauung von der Kirche sich anders gestaltete als bei den Wiedertäufern und Socinianern. Unter letzterer Voraussetzung wäre es immerhin möglich, den Gedanken der Rechtfertigung als das eigentliche Princip aufzustellen und die Lehre von der Kirche als Consequenz daraus abzuleiten. Das letztere war die bisher gebräuchliche Methode, die auch Dorner noch befolgte, und die nicht hinderte, einen guten Theil der Gedanken, welche Ritschl bei seiner Art der Darstellung entwickelt, gleichfalls zur Anerkennung zu bringen. Daß namentlich die sächsische Reformation ursprünglich auf nichts weniger ausgieng, als auf Gründung einer neuen Kirche, ist doch wol auch bisher so ziemlich allgemein anerkannt worden, ebenso daß sie nur nach und nach zur Erkenntnis kam des Widerspruchs, in welchem die Anschauung von der Rechtfertigung nicht nur mit einzelnen Theilen kirchlicher Praxis, sondern mit dem ganzen hierarchischen System stand; endlich möchte auch das schon bisher von der Theologie beachtet und anerkannt worden sein, daß die Reformation ein Recht hatte, den Boden der allgemeinen Kirche für sich in Anspruch zu nehmen, auch nachdem die römische Kirchengewalt sie als Häretiker verstoßen hatte (S. 130). Das ist ja eben das Interesse, das seit Flacius die evangelische Theologie hatte, nachzuweisen, daß der reformatorische Grundsatz schon immer in der christlichen Kirche vorhanden und geduldet gewesen sei und daß, als nun die Zeit der Auseinandersetzung dieses Grundsatzes mit der kirchlichen Praxis gekommen sei, die letztere eben so gut als Neuerung konnte betrachtet werden, wie die durchschlagende Hervorhebung des ersteren. Wiefern aber die Rechtfertigung als von der Zugehörigkeit zur Kirche bedingt angesehen wurde, sah die Reformation in der Kirche die Anstalt, welche die Gnadenmittel verwaltet. Im wesentlichen wird also doch die Bedingtheit des Glaubens, wie er sich der Rechtfertigung getrösten darf, wieder auf die Bedingtheit des

Glaubens durch die Gnadenmittel besonders das Wort Gottes hinausgeführt werden können, wobei für Luther das Wort und Sacrament allerdings noch nicht abgelöst von der lebendigen christlichen Gesellschaft erscheinen (vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 241), sondern als Mächte, welche die christliche Gemeinschaft so durchwalten, daß Luther den vom Verfasser citirten Ausdruck gebrauchen konnte, die Kirche sei „voll der Vergebung der Sünden“ (S. 150). So die Sache betrachtet, kann Recensent nicht finden, daß die Dorner'sche Auffassung so weit abliege von den Gedanken Ritschls — wenn allerdings auch die unvermittelte Nebeneinanderstellung des materiellen und formalen Princips dieser nach Ritschl apokryphen Principien bei Dorner einer Begründung in dem einheitlichen Ausgangspunkt des reformatorischen Bewußtseins bedürfte.

Indem wir die feinen Ausführungen der oben nebeneinander gestellten Hauptgedanken über die reformatorische Rechtfertigungslehre übergehen, weisen wir auf die schöne Bestimmung des Unterschiedes Luthers von den vorreformatorischen Männern, einem Staupitz und Wessel, hin, wie sie auf Seite 142 sich findet, daß, „während beide Theile sich auf die Gnade Gottes als das Princip des christlichen Lebens stützten, die Vorreformatoren die in ihrer Art vollkommenen guten Werke in Continuität und Congruenz mit der Gnade sich vergegenwärtigten, Luther dagegen die guten Werke stets nach ihrer Unvollkommenheit, also ihrer Incongruenz zu der bewirkenden Gnade, beurtheilte“. Im übrigen wenden wir uns sofort zu den weiteren Bemerkungen, die sich auf die Differenzen zwischen Luther und Zwingli beziehen und sich wesentlich an das eben über die kirchlichen Voraussetzungen der Reformatoren Gesagte anschließen. Wenn Recensent von dem institutionellen Charakter der Kirche sprach und dabei an den Gegensatz zu ihrem Charakter als Gemeinschaft dachte, so ist er freilich nicht sicher, ob nicht etwa der Verfasser einen solchen Unterschied auch für apokryphisch erklären möchte, aber er seinerseits weiß ohne diesen Unterschied doch keine Klarheit in dieser schwierigen Frage zu gewinnen, und er kann nicht leugnen, daß ihm in der Nichtunterscheidung dieser beiden Seiten bei Ritschl ein wesentlicher Mangel

vorzuliegen scheint. Denn wenn Verfasser sich nicht rühmen darf, in Zwingli oder gar den späteren reformirten Dogmatikern Studien eingehenderer Art gemacht zu haben, so ist doch das der unauslöschliche Eindruck gewesen, den er von der schweizerischen Reformation bekam, daß die institutionelle Seite im reformirten Kirchenbegriff zurücktrat im Verhältnis zu der Art, wie sie in der lutherischen Dogmatik betont wurde. Auch wenn Luther die Kirche nach dem Vorgang der Vorreformatoren wesentlich als Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen bezeichnet, kommt sie ihm doch, wie Ritschl selbst S. 163 ausführt, wesentlich als Trägerin der Heilsmittel in Betracht! Diese Gemeinde der Heiligen ist ihm der Kern der historischen Kirche, welche die Fortdauer und Wirksamkeit der Gnadenmittel in ihr verbürgt — und es bedürfte deswegen der Satz, daß, wer im Glauben Christus ergreife, als den entscheidenden Grund alles Heils (S. 161. 162) in erster Linie der Gewißheit einer Gemeinschaft mit seines Gleichen, welche ebenso wie er selbst sich bewußt ist, durch die Gnade Gottes als Gemeinde erzeugt zu sein — in Bezug auf Luther einer wesentlichen Restriction. Für Luther tritt allerdings die Gemeinde der Heiligen an Stelle der hierarchischen Anstalt, aber nur so, daß er die Wirksamkeit der Gnadenmittel in obigem Sinn damit in Zusammenhang bringt. Der angeführte Satz gilt also in vollem Maß nur für Zwingli, bzw. Calvin. Darum, weil sie aber die Gemeinschaft als Bestätigung für das eigene Heilsbewußtsein bedürfen, ist ihnen auch nicht mit einem unsichtbaren Kern der historischen Kirche gedient; sondern darum regt sich in der schweizerischen Reformation von Anfang an der Trieb nach Darstellung dieser Gemeinschaft. Daher die nun einmal nicht wegzuleugnende Thatsache, daß gerade der Boden der reformirten Kirche von Anfang an für die Stifter neuer Kirchen, d. h. für Sectenstifter, hoffnungsreicher erschien als der der lutherischen. Freilich ist die Kirche, die dargestellt werden soll, schon immer da — aber es ist nicht die historische Kirche, von der sich der Einzelne abhängig fühlt, sondern die ideale Kirche der Prädestinirten — die vorzeitliche, die, wie sie selbst vor den Gnadenmitteln ist, auch meinen Gnadenstand nicht auf dem Wege historischer Vermittlung begründet, sondern denselben mir nur zum Bewußtsein bringen

kann, dadurch, daß sie sich als eine sichtbare Gemeinde Existenz gibt. Und weist das nicht eben auf eine Modification des reformatorischen Bewußtseins hin, weist das nicht darauf hin, daß für Zwingli die Vergegenwärtigung des Heils in Christo nicht dieselbe mittelpunktliche Bedeutung hatte wie für Luther, daß sein Auge doch wieder auf den letzten vorzeitlichen Grund des Heils hineilte? Aber gerade in diesem Ergreifen der gegenwärtigen Gnade in Christo, in diesem Beruhen der Subjectivität bei dem Worte der Gnade, in dieser Selbstgewißheit des Einzelnen, abgesehen von seines Gleichen, schlechthin auf Grund des durch die Kirche vermittelten Wortes (siehe eine ganze Sammlung solch significanter Stellen bei Dorner a. a. O., S. 225 ff.) liegt die eigentlich reformatorische Kraft. Zwingli ist von Anfang an fertiger als Luther, seine Kritik gegen die seitherige Kirche ist umfassender von Anfang an — aber es fehlt ihm doch das eigentlich reformatorische Pathos, das gerade in Luthers einseitigem Interesse so gewaltig auftritt. Wenn man einen vorreformatorischen Mann wie Wessel mit Zwingli vergleicht und die schlagenden Analogieen zwischen beiden Männern betrachtet, so drängt sich doch immer wieder die Frage auf, ob Zwingli, wäre nicht die große Bewegung von Sachsen her angeregt worden, von seinen Prämissen aus eine durchschlagende reformatorische Wirkung hätte ausüben können. Wir haben diesen Punkt von der Kirche etwas ausführlicher behandeln müssen, da Ritschl selbst einen besonderen Werth darauf legt und in der ganzen folgenden Darstellung mit dem Kirchenbegriff operirt, der lutherischen Lehre auf allen Seiten beinahe den Mangel des kirchlichen Bewußtseins vorhält, dagegen der reformirten Dogmatik in dieser Hinsicht einen großen Vorzug vindicirt. Ohne Zweifel hat ersterer Vorwurf eine gewisse Berechtigung und Verfasser freut sich, aus dem Munde eines so bedeutenden Gelehrten in dieser Hinsicht eine gewisse Bestätigung seiner eigenen Ansichten zu empfangen (s. Jahrbb. f. d. Theol., Bd. XIII, S. 607 f.) — ohne Zweifel mag auch der reformirten Lehre ein Vorzug zugestanden werden — aber wie der Mangel auf lutherischer Seite eben mit der Kraft des reformatorischen Gedankens zusammenhängt, mit der allein zum Ziele führenden Stärke des

subjectiven Heilsbewußtseins, so ist das Hervortreten des Kirchenbegriffs auf reformirtem Boden keineswegs gleichzusetzen einem tieferen historischen Verständnis, das dort etwa geherrscht hätte, denn wo die Kirche als Vermittlung für das Heilsbewußtsein des Einzelnen erscheint, ist nicht die historische Kirche, sondern die communio praedestinatorum wie Hus, Wessel u. A. bereits sie aufgefaßt hatten, zu verstehen. Beim Rückblick auf die Heilsbegründung ist für das reformirte Bewußtsein die Kirche nichts Anderes als Prädestination, während für den Lutheraner nach und nach die Gnadenmittel den Kirchenbegriff aufsaugen, und es dürfte deshalb doch nicht so ganz unrichtig sein, wenn Zezschwitz auf dem lutherischen Kirchentag in Hannover die gnesiolutherische Rechtfertigungslehre im Gegensatz in einer durch den Gedanken der Erwählung normirten Anschauung darzustellen suchte, obgleich seine Auffassung in anderer Beziehung mit der ursprünglich lutherischen in Conflict geräth, da nach Ritschls Nachweisungen die regeneratio der justificatio voranging.

Daß freilich schon die Reformatoren dazu fortgegangen sind, in der justificatio auch den principiellen Anfangspunkt des neuen Lebens aufzuzeigen, hat Ritschl im Nachfolgenden erwiesen und gezeigt, welche schwierige Aufgaben daraus der späteren Theologie erwuchsen. Namentlich interessant sind die Ausführungen über die der anfänglichen Intention widersprechenden Bestimmungen, welche Luther und Melanchthon hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Buße einer-, Evangelium und Gesetz andererseits aufstellten (S. 186 ff.). Die Consequenzen aber, welche Ritschl aus der veränderten Stellung und Ableitung der Buße gezogen, dürften doch wohl allzu subtil sein. Einmal, daß die sittliche Roheit der Orthodoxie mit der einseitigen Ableitung der poenitentia aus dem Gesetze und mit der Beschränkung derselben auf die Zeit vor der Rechtfertigung zusammenhänge, dürfte doch kaum erweislich sein. Der Hauptfactor bei Erklärung dieses Phänomens — ein Factor, welcher kaum noch einer anderweitigen Ergänzung bedarf — ist doch die mehr und mehr intellectualistisch werdende Fassung des Glaubens. Noch weniger dürfte hieraus abzuleiten sein, daß von lutherischer Seite die Kirche als eine Anstalt der Bekehrung gefaßt

worden sei. Daß die Kirche auch eine erzieherische Aufgabe habe, darauf führte schon das Interesse, von dem die lutherische Reformation hervorgerufen war. Gerade je mehr eben das einzelne Subject den Trost der Sündenvergebung für sich begehrte, desto mehr bedurfte es der Objectivität der Gnadenmittel, um sich darauf zu stützen. Darin allein schon lag die Anknüpfung für ein Uebergewicht des ministerium verbi über die Gemeinde. Daß die lutherische Kirche die poenitentia nicht so sehr premirt habe, daß sie ihre Glieder eigentlich für unbekehrt angesehen habe, wird ja vom Verfasser selbst wieder zugegeben. — Gerade die Lehre von der regeneratio durch die Taufe ist auf lutherischem Boden getrieben worden und hätte, wenn überhaupt im Luthertum der drastische Zug zur Darstellung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen vorhanden gewesen wäre, die Lehre vom allgemeinen Priestertum in einem ganz bedenklichen Maße in Schwang bringen können. Auf reformirtem Boden trat der Gedanke der Pädagogie freilich zurück, obgleich ihn Calvin sehr bestimmt ausspricht (lib. IV, I, 4) freilich so, daß man bei der mater ecclesia wieder an die communio praedestinatorum zu denken sich veranlaßt sieht. Indes ist das kein wesentlicher Vorzug — denn wo die pädagogische Seite zurücktritt, da kommt die Katholicität in Gefahr, und wenn die reformirte Kirche weniger mit einem Hang ihrer Diener zur Aufrichtung des Gnadenmittelamts zu kämpfen hatte, so hatte sie desto mehr mit der Gefahr einer die Freiheit des Christenmenschen übermäßig beschränkenden Kirchenzucht, mit der Gefahr sectirerischer Verengung des Kirchenbegriffs zu kämpfen. Wollte die reformirte Kirche keine Anstalt der Bekehrung sein, so war sie um so mehr versucht, ihre Glieder darauf anzusehen, ob sie bekehrt seien und zu ihr gehören, eben weil sie nicht schon in den Gnadenmitteln eine gewisse Garantie für die regeneratio sah. Es dürfte doch zum mindesten gesagt werden, daß die Vorzüge der reformatorischen Anschauung sich auf die beiden Typen der Reformation, der deutschen und schweizerischen, ebenso wie die Mängel vertheilen, wenn man nicht wie Referent auch Angesichts der Ritschl'schen Darstellung immer noch geneigt ist, dem deutschen Typus trotz seiner systematischen Mängel den Vorzug durchschlagender Originalität einräumen will.

Mit Recht ist in der Reformationsperiode die Lehre von der Rechtfertigung ebenso vorangestellt worden, wie in der Scholastik die von der Versöhnung. Denn, wie der Verfasser nachweist, haben die Reformatoren eine klare Abscheidung der Wirkung des Todes Christi überhaupt von der Heilsaneignung nicht vollzogen, sondern die Rechtfertigung des Einzelnen unmittelbar mit dem versöhnenden Tod Christi zusammengenommen. Als unterscheidender Charakterzug der reformatorischen Auffassung von der Versöhnung gegenüber der Anselm'schen wird nun hervorgehoben, daß das Verhältnis des Sünders zu Gott nach dem Maßstab des öffentlichen Rechtes betrachtet worden sei, während Anselm den Maßstab des Privatrechtes anlegte (S. 206). Es wird gezeigt, wie dies mit der Veränderung des Gottesbegriffes zusammenhieng und die oben von uns als principiell wichtig dargestellte Abwerfung des Begriffes vom Verdienst in der Rechtfertigungslehre wenigstens gelegentlich notirt. Einen Anstoß zur gesonderten Herausbildung der Lehre von der Versöhnung empfing die reformatorische Theologie wesentlich durch die Debatte mit Osiander, so wenig dieser selbst positiv viele werthvolle Beiträge zu gesunder Weiterentwicklung der Lehre bot. Ebenso knüpft sich an den Namen dieses Mannes wesentlich auch die Unterscheidung zwischen obedientia activa und passiva, deren Bedeutung für die lutherische Lehrbildung mit eindringendem Scharfsinn dargethan wird (S. 237 ff.). Ritschl sucht zu zeigen, wie die durch die obedientia activa bedingte Ablösung des Rechtsverhältnisses, in welchem der Mensch unter dem Gesetz stehe, gewissermaßen den Mangel einer directen Beziehung des Werkes Christi auf die Menschen ersetze (S. 239. 240). Indem nun dies Versöhnungswerk Christi für sich in Betracht gezogen wurde, erhob sich die Frage, wie der Einzelne davon Antheil bekomme. Die lutherische Lehre, welche zunächst die Gnadenmittel, insbesondere das Wort als die Träger der von Christus erworbenen Güter ansah — ließ die Frage übrig — für wen hat denn nun Christus gelitten? — entsteht die Kirche erst aus denjenigen, die durch das Evangelium und die Sacramente gerechtfertigt werden — oder setzten die letzteren nicht die Kirche voraus — muß nicht demzufolge eine directe Beziehung des Werkes Christi auf

die Gemeinde, angenommen werden, so daß, indem Christus für die Gemeinde litt — die Gemeinde durch seinen Tod begründete, der Einzelne nur durch die Kirche hindurch an dem Heil in Christo Antheil bekommt? (S. 241 ff.) Wie von der Lehre von der Rechtfertigung aus, so werden wir also auch von der Versöhnungslehre aus auf die Bedeutung der Lehre von der Kirche hingeleitet.

In dieser Beziehung glaubt nun Ritschl die reformirte Anschauung in entschiedenem Vorzug vor der lutherischen zu finden. Obgleich auch die Reformirten nicht klar genug die drei Aemter Christi in gegenseitige Beziehung brachten, so machte doch schon Calvin Anstalt, das hohepriesterliche Amt in Abhängigkeit von dem königlichen zu setzen, und thatsächlich hat nach Ritschl die reformirte Dogmatik durch die Beschränkung der hohepriesterlichen Function auf die Kirche, das Problem gelöst, inwiefern Christus von Gott als Vertreter der Menschen angesehen werden konnte, indem sie nämlich in ihm das Haupt der Gemeinde sah, was nach Ritschls Ansicht auch von der lutherischen Theologie hätte ohne Beeinträchtigung ihrer eigenen Principien anerkannt werden können und sollen, wenn sie systematisch verfahren wäre und namentlich den Zweckbegriff in's Auge gefaßt hätte. Bei der großen Akribie Ritschls in Benutzung der verschiedenen Vertreter eigentümlicher Lehrbildungen kann es einigermaßen Wunder nehmen, daß er in dieser Controverse des S. Huber nicht erwähnt, der doch wol, wie kein anderer Theolog, den Kampf wider die reformirte Lehre von der Beschränkung der Heilsabsicht Christi in seinem Werke sich zur eigentlichen Lebensaufgabe gemacht hat und die lutherischen Consequenzen vielleicht am reinlichsten gezogen hat. Aber auch abgesehen von diesem Mangel glaubt Referent hier einen bestimmten Widerspruch der Ritschl'schen Auffassung entgegensetzen zu dürfen. Wenn man auch wird zugeben können, daß die völlige Ignorirung der Tendenz Christi auf Herstellung einer Kirche als Mangel der lutherischen Lehre zu bezeichnen ist, so thut doch andererseits die auf reformirter Seite geltend gemachte Beziehung des Werkes Christi auf die Erwählten weder dem evangelischen noch dem kirchlichen Interesse ein Genüge, wie es nach Ritschl den Anschein gewinnen könnte. Wenn auch die reformirte

Dogmatik die Erwählung ganz bestimmt als eine Erwählung in Christo ansieht, so ist es doch nicht anders möglich, wenn die Erwählung auf den Einzelnen in seiner concreten Gestalt bezogen wird, als daß das gläubige Subject in dem Erwählungsrathschluß den eigentlichen Grund seiner Heilsgewißheit sucht, daß es von der Vergegenwärtigung der Gnade Gottes in Christo rückwärts eilt in die Ewigkeit und in dem Werke der Erlösung doch nur die Explication dessen sieht, was von Ewigkeit her bestimmt war. Die Dogmatik kann zwischen logischer und zeitlicher Priorität scheiden, das religiöse Bewußtsein der Gemeinde wird in der zeitlichen Priorität immer auch die logische sehen. Es wäre ein eindringendes Studium der reformirten Dogmatik in solchem Umfange nöthig, in welchem der Verfasser dasselbe aufzuwenden die Zeit und die Ausdauer fand, um in die Controverse zwischen dem letzteren und Schneckenburger über die in dieser Hinsicht obwaltenden Differenzen, namentlich über die Frage, inwieweit wirklich in der reformirten Dogmatik die satisfactio Christi durch die Prädestinationslehre abgeschwächt wurde, bestimmte Partei zu ergreifen; aber auch wem es versagt ist, sich in den Quellen genügend zu orientiren, der kann doch die Beobachtung machen, daß das religiöse Bewußtsein in eigentlich streng reformirten Kreisen eine andere Färbung trägt als in lutherischen und daß diese Verschiedenheit der Färbung eben mit dieser Differenz zusamenhängt, daß, während das Bewußtsein des Lutheraners von seinem Heile nach der ursprünglichen Conception Luthers in dem Werke und der Person Christi ruht, das reformirte darüber hinausgeht und den letzten Grund seines Heils in Gott selbst und seinem Rathschlusse sucht — daß, mag auch Schneckenburger in seinem Scharfsinn die Spuren dieser Differenz in der Dogmatik am unrechten Orte gesucht haben, thatsächlich seine Beobachtung doch keine unrichtige ist. — Daß zur vollen Gewißheit des persönlichen Heils freilich weder die Betrachtung des Erwählungsrathschlusses noch die Anschauung des Werkes Christi hinreicht — muß zugestanden werden — aber die reformirte Lehre ist hier nicht im Vortheil, denn wenn sie auch die Kirche als das prius setzt, so ist ja diese Kirche doch immer die ideale, nicht die concrete — und wenn der Reformirte, um seiner Erwählung sicher

zu werden, zunächst wieder darauf angewiesen ist, seinen eigenen Zustand in's Auge zu fassen — aus der thatsächlichen Erneuerung des eigenen Lebens als der letzten Consequenz der ewigen Erwählung den Schluß zu machen, daß er selbst zu den Erwählten gehöre, so erwächst aus der Einschiebung des Kirchenbegriffs nur die weitere Aufgabe für ihn, zugleich auch die Reinheit der ganzen concreten Gemeinde, der er angehört, als weitere Garantie für seine Erwählung zu fordern — und die Thatsache, daß gerade auf reformirtem Boden die Neigung zu sectirerischen Bewegungen hervortrat und noch immer hervortritt, scheint auf's engste mit dieser Stellung des religiösen Bewußtseins zusammenzuhängen. Mag es immerhin eine Einseitigkeit und ein Mangel der Fülle der neutestamentlichen Schriftwahrheit gegenüber sein, daß das lutherische Bewußtsein die Kirche als Gemeinschaft und Voraussetzung des ministerii nicht weiter betonte, sondern bei den Gnadenmitteln, als der einzigen Garantie seines Heilslebens, stehen blieb und ebensowol von der göttlichen Erwählung wie von der Beschaffenheit der Kirche, der es angehört, absah und absieht, so hat dieser Individualismus doch auch sein Recht und die kräftige Betonung der Position, von der die Reformation ihren Ausgangspunkt nahm, ihren eigentümlichen Werth. Hat der ursprüngliche reformatorische Standpunkt, der die regeneratio dem Troste der Rechtfertigung vorausgehen ließ, auch eine Verrückung erfahren dadurch, daß die regeneratio in der Taufe in ihrer Bedeutung abgeschwächt oder vielleicht auch zu hoch gesteigert wurde, insofern sie als volle Wiederherstellung der Freiheit gefaßt und darin die Möglichkeit der freien Entscheidung für oder wider die Gnade gesetzt wurde, so hat die Reflexion auf den ganzen Hergang des Heilsprocesses von Anfang an auch wieder eine gewisse Berechtigung — entspricht auch wieder einer Seite der Schriftwahrheit, die bei der Prädestinationslehre zu kurz kommt, so gewiß als jene über alle kirchliche Vermittlung hinwegsehende, rein auf das Wort Gottes gestellte Selbstgewißheit des religiösen Subjects ihr Recht hat im Evangelium — so gewiß als die deutsche Individualität, in ihrer Eckigkeit, ich möchte sagen naturaliter christiana ist. Ritschl beruft sich auf Albert Knapps Selbstbiographie zum Beweise

dafür, daß, wo der justificandus in seiner Isolirung Gott gegenübergestellt werde, wo er selbst erst sich besinnen müsse über seine justificatio, die Heilsgewißheit nur durch künstliche Gefühlsanspannung gesucht werden könne, welche höchstens in dem kleinen Kreise von gleich Strebenden, also in sectenhafter Absonderung erreicht werde, und auch hier nur mit Unterbrechungen durch Momente der Verzweiflung oder mit Gefahr dauernder Selbsttäuschung (S. 303). Es ist nun nicht zu leugnen, daß die lutherische Eigentümlichkeit ihre Gefahren an sich trägt und daß die gerügten Schattenseiten sich leicht daran anknüpfen, wie an den reformirten Typus doch ohne Zweifel eine ergistische, pharisäische Verirrung sich leichter anknüpft, aber die lutherische Art wird auch leichter in die Tiefe des eigenen Herzens führen, wird mehr dazu auffordern, das tiefste, innerlichste Leben durchzubilden, jenen ersten Anfängen des geistlichen Lebens nachzugehen, in denen wir das erste Zusammentreffen suchender göttlicher Gnade mit dem menschlichen Subject erkennen. Es ist wahr, wie Ritschl an einem anderen Orte bemerkt, daß man in lutherischen Gesangbüchern vergeblich nach eigentlichen Liedern von der Kirche sucht und der Pfingsttag viel mehr nach seiner individuellen Wirksamkeit gefeiert wird — aber wäre die ganze doch von Freund und Feind bewunderte Lyrik der lutherischen Kirche möglich gewesen ohne diese, daß ich kurz sage, individualistische Richtung — wäre selbst das: Ein' feste Burg ist unser Gott — möglich gewesen ohne diese individuelle Selbstgewißheit, und wenn zu den erhebendsten Stücken des Neuen Testamentes, den eigentlichen Kleinodien, die Perikopen von der suchenden Sünderliebe des Herrn gehören — wenn zu den ergreifendsten Zeugnissen aus apostolischem Munde eben die gehören, wie 2 Kor. 5, 21, wo der Apostel auf Grund der allgemeinen geschehenen Erlösung den Einzelnen das Heil anbietet, so darf man auch sagen, daß gerade solche Lieder, in denen dieses Suchen der Verlorenen gefeiert wird, zu den Perlen unserer Gesangbücher gehören — und auch ein Knapp'sches Lied wol wie das: „Eines wünsch' ich mir vor allem Andern". Wer den seligen Knapp persönlich kannte, hatte von ihm gewiß keinen Eindruck weniger, als daß Momente der Verzweiflung bei ihm vorkommen konnten — im Gegentheil

den einer auf's kräftigste entwickelten Individualität, die ihres Heils vollkommen sicher, wenn auch freilich mit dem Mangel eines Sinnes für kirchliche Disciplin sehr behaftet war. So die Sache betrachtet, dünkt uns die einseitige Bevorzugung der reformirten Auffassung bei Ritschl ebenso unbillig, als die völlige Verwerfung der Schneckenburger'schen Beobachtungen. Nicht geleugnet soll werden, daß die individualistische Richtung auf lutherischer Seite eine Beeinträchtigung der systematischen Durchführung im Gefolge hatte, und es dürfte eben auch in dieser Hinsicht Dorner doch im Grunde schon auf den gleichen Fehler aufmerksam gemacht haben, den wir auch Ritschl von anderer Seite her schon rügen hörten, daß die reformatorische Predigt von der Rechtfertigung durch ihre unveränderte Einfügung in das System eine wesentliche Alterirung erlitt.

Gerade zur größeren Verdeutlichung der systematischen Mängel wäre es aber doch erwünscht gewesen, wenn Ritschl nicht nur die einzelnen Momente der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung auf lutherischer und reformirter Seite mit einander verglichen, sondern auch nach Gerhard oder Quenstedt die ganze Lehre im Zusammenhang dargestellt hätte. — Dagegen geht Ritschl sogleich auf die Secten der Wiedertäufer, Mystiker u. s. w. ein, und wenn er nun an ihnen zeigt, wie der sectenhafte unkirchliche Standpunkt zur Alterirung der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung führe, so ist dem nur zuzustimmen, und es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß bei diesen Secten die Abkehr von dem allgemeinen Kirchenbegriff das prius, die Alterirung der anderen Lehren die Consequenz ist. Dagegen, wenn Ritschl ebenso bei den Socinianern den Widerspruch gegen die Versöhnungslehre aus ihrer veränderten Auffassung von der Kirche, an deren Stelle sie eine Schule gesetzt haben, ableitet, muß das Bedenken erhoben werden, ob wirklich die Momente in dieser Art der Abhängigkeit stehen. Warum wurde unter den Händen der Socinianer die Kirche eine Schule? Doch eben nur darum, weil sie von Religion keinen Begriff hatten, weil ihnen die Religion in Moral aufgieng, weil sie kein Bedürfnis nach Versöhnung und Rechtfertigung hatten, sondern, soweit sie diese Lehren behandelten, nur christliche Reminiscenzen auf ihren fremdartigen Boden ver-

pflanzten. Etwas Anderes wäre es, wenn man sagen wollte, die schulmäßige Bildung, durch welche eine kritische Richtung in den Gründern des Socinianismus erzeugt worden sei, habe die Verkennung der eigentlich religiösen Bedürfnisse, und darum auch den Mangel an Verständnis für die Kirche zur Folge gehabt. Aber immer wird doch der Mangel an Verständnis für die eigentlich religiösen Bedürfnisse das Erste gewesen sein. In diesem Sinne erklärt es sich auch, wie die lutherische Kirche, namentlich durch Melanchthon, in Gefahr kam, zur Schule zu werden. Trotz des religiösen Impulses, der auch in ihm vorhanden war, war er doch zu sehr Schulmann, um die Grenzen zwischen dem religiösen Glauben und der doctrinären Bearbeitung des Glaubens festhalten zu können — weswegen eben in die Lehre von der Rechtfertigung dies doctrinäre Element und damit in die Kirche die Schule hineingetragen wurde (S. 246 ff.).

Abgesehen von den Bedenken gegen die Ordnung der Momente, können wir aber den scharfsinnigen Ausführungen Ritschls über die Kritik, die der Socinianismus an der kirchlichen Versöhnungslehre übte, nur mit vorwiegend zustimmendem Interesse folgen. Als Grundfehler der socinianischen Kritik wird von Ritschl bezeichnet, daß dieselbe die orthodoxe Lehre nur in ihrer juristischen Ausbildung, nicht in ihrer ethischen und — setzen wir hinzu — religiösen Tendenz verstanden habe — wozu freilich die orthodoxe Lehre selbst durch die Art ihrer Fassung Veranlassung gegeben habe (S. 320 ff.). Ritschl versäumt auch nicht, hier, wie bei dem unzulänglichen Versuch des Grotius, die orthodoxe Lehre durch Modification zu rechtfertigen und namentlich bei Darstellung der arminianischen Lehrart auf die Bedeutung des Gottesbegriffs, der gerade hier wieder wesentlich zu den Tendenzen des Mittelalters zurückkehrt, hinzuweisen.

Wenn wir nun dem Verfasser auf seinem Gange weiter folgen, und von ihm zunächst erfahren, wie die vollständige Zersetzung der Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung durch die deutschen Aufklärungstheologen erfolgte, so können wir nicht bergen, daß es uns nicht ganz einleuchten will, warum an diesem Orte dem Pietismus kein eigener Platz gegönnt ist, sondern warum derselbe erst

ziemlich am Schlusse des Werkes im Zusammenhange mit dem modernen Pietismus und mit den lutherischen Repristinationsversuchen erwähnt wird (S. 542 ff.). Namentlich in Bezug auf die Rechtfertigungslehre ist doch der ältere Pietismus epochemachend und gerade, wenn dem Verfasser so sehr daran liegt, überall zu zeigen, wie der Mangel an einem festen kirchlichen Standpunkte die Auflösung der Lehre von der Versöhnung erleichtert habe, wäre es nicht uninteressant gewesen, dieses Sinken des kirchlichen Interesses wesentlich am Pietismus und seinem Versuch, mit der Rechtfertigungslehre im concreten Leben Ernst zu machen — nachgewiesen zu sehen. Statt dessen werden wir auf diese Gedanken nur gelegentlich hingewiesen und zum Theil auch an anderen Orten, und hier werden wir von der Orthodoxie aus mitten in das 18. Jahrhundert hinein verfolgt — oder wenigstens in die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie — und die Factoren, durch welche die gewöhnliche kirchliche Geschichtschreibung sich die Entstehung des Rationalismus vermittelt denkt, werden nur einleitungs- und andeutungsweise erwähnt. Ob unter diesen Factoren der nach Ritschl so mangelhafte, wir möchten doch lieber sagen einseitige Kirchenbegriff wirklich die Stellung einnimmt, die er demselben zuweist, möchte fraglich sein. Dem einbrechenden Rationalismus hat doch weder die reformirte noch die katholische Kirche widerstehen können. Dagegen wäre zu sagen, daß, wo der Pietismus wirklich zur Belebung der Gemeinden auf dem Wege individueller Erziehung zum Heil thätig war, er auch den besten Schutz gegen den Rationalismus bildete, wie in Würtemberg. — Interessant dagegen sind nun die Ausführungen über Leibnitz (S. 350 ff.), namentlich der Hinweis darauf, daß mit der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie eine andere Stimmung in die Christenheit gekommen sei — indem das Gefühl, daß man in der relativ besten Welt lebe, die asketisch trübe Stimmung der Orthodoxie, wornach man über die Hemmungen der Sünde in diesem Leben doch nicht hinauskomme, überwogen habe. „Die Stimmung aber ist die Atmosphäre des geistigen Lebens, und wie nicht in jedem Klima alle organischen Geschöpfe gedeihen, so verlieren gewisse Gedankenkreise in gewissen vorherrschenden Stimmungen der Menschen ihre Ueberzeugungskraft."

Während trotzdem Leibnitz selbst von dem Gedanken der civitas Dei aus die Idee der Strafgerechtigkeit Gottes neu begründete, und sein Schüler Canz gegen den mystischen Rationalisten Dippel die Strafstellvertretung vertheidigte, gewann erst in Wolf jene Stimmung die Oberhand, indem der letztere das Individuum vereinzelte und damit eben die Grundlage, auf welcher bei Leibnitz selbst der Gedanke der Vergeltung der Strafgerechtigkeit und Strafsatisfaction beruhte, hinwegnahm. Und damit ist Ritschl wieder auf dem Punkte angelangt, der ihm in der nachreformatorischen Periode ebenso als leitender Gesichtspunkt im Vordergrund steht, wie in der vorreformatorischen der verschiedene Gottesbegriff. Die Mängel der Aufklärungsperiode scheinen ihm doch wesentlich darin ihren Grund zu haben, daß die Aufklärung den Begriff der Kirche als Gemeinschaft nicht zu verstehen vermochte — aber gerade in diesem Grundmangel hatte sie ja die Orthodoxie und den Pietismus zu Vorläufern. Aber auch hier darf doch wieder gefragt werden: „Was ist Grund und Folge?“ Wennschon die Orthodoxie den Begriff der Kirche verkennen ließ, warum ist sie gleichwol in anderer Hinsicht wieder so kirchlich geblieben? Liegt der Grund dieser neuen Stellung der Aufklärungsperiode nicht doch wesentlich darin, daß das ethische Interesse, das in der Orthodoxie zu kurz kam — und wie wir allerdings zugeben, auch deswegen zu kurz kam, weil die Idee der communio sanctorum nicht als Zweck aufgefaßt wurde —, das dann im Pietismus nur in sehr einseitiger Weise zur Geltung kam, nun in einer gegen das religiöse völlig ausschließlichen Weise hervorgehoben wurde; und liegt hierin nicht wieder der Grund, warum das Bedürfnis der Kirche, der religiösen Gemeinschaft für die Aufklärung unverständlich wurde, und der Uebergang zur Schule sich hier eigentlich vollendete? Daß diese Wendung von der vorangehenden Orthodoxie und dem Pietismus mit verschuldet war — welcher Unbefangene wollte das leugnen — ja, wir möchten sagen — von wem ist das geleugnet worden? — nichtsdestoweniger läßt sich fragen, ob dieser völlige Mangel an Verständnis für das religiöse Interesse, ob diese eben darum auch in sittlicher Beziehung wieder oberflächliche Auffassung das nothwendige Correlat der berechtigten Interessen war, welche die Auf-

klärung vertrat. Die einfache Bejahung dieser Frage würde den Geschichtsschreiber doch möglicher Weise in die Gefahr bringen, auf die von Ritschl mit solcher Emphase abgelehnte Auffassung zurückzulenken, wornach die Geschichte nur die Entfaltung der Momente des Begriffes ist. Dem Interesse, das Ritschl an der Verteidigung dieser Episode der Aufklärung gegen orthodoxe Verunglimpfung nimmt — haben wir es wol zu verdanken, daß er die hierher gehörigen Theologen Töllner, Eberhard, Steinbart, Löffler, Henke, Semler, sehr eingehend behandelt und zeigt, wie doch auch durch diese Theologen manche nicht unwesentliche Momente in der Lehre von der Versöhnung an's Licht gestellt worden sind. Namentlich wird bei Töllner gezeigt, wie neben aller Oberflächlichkeit und Unklarheit doch ein Ansatz zur Ueberwindung der einseitig juristischen Auffassung der Rechtfertigung sich findet und die Unterscheidung zwischen reatus culpae und reatus poenae auf einen bisher weniger beachteten Mangel der orthodoxen Lehrauffassung (S. 365 ff.) hindeutet. Freilich sind die oben genannten Nachfolger Töllners der Aufgabe nicht gerecht geworden, das Schuldbewußtsein tiefer zu fassen, im Gegentheil zeigt ihre ganz eudämonistische Auffassung von der Strafe und ihre Befriedigung in der justitia civilis den völligen Mangel an tieferem ethischen Verständnis. Wenn auch hiebei Ritschl nicht unterläßt, darauf hinzuweisen, daß schon die Orthodoxie durch mangelhafte Ausbildung der Ethik wesentlich dazu beigetragen habe, dieses Sichgenügenlassen mit der justitia civilis zu fördern, so möchte ich dem nicht widersprechen; wenn aber auch der naive Trost der lutherischen Kirchenpoesie mit den zukünftigen Himmelsfreuden, ja schon den zeitlichen Erquickungen als Anbahnung des Eudämonismus der Aufklärung angesehen wird, so muß doch dagegen gesagt werden, einmal daß ein gewisser Eudämonismus nicht schlechthin unbiblisch ist, sodann, daß diese lutherische Kirchenpoesie auch dem Gefühl der Schuld und warlich nicht nur dem Gefühl des Mangels an justitia civilis den erschütterndsten Ausdruck gegeben hat — und daß ihr das Verdienst gebürt, die lebendige biblische Gotteslehre dem falschen Areopagitismus des dogmatischen Gottesbegriffs gegenüber aufrecht erhalten zu haben, doch wol in noch höherem Grad

als man ein derartiges Verdienst den Aufklärern zuschreiben kann. Nachdem der Verfasser noch kurz an den halborthodoxen Gegnern der Aufklärung Michaelis, Knapp, Storr ihre Verwandtschaft mit den Gegnern nachgewiesen, übrigens unter relativer Anerkennung des Schwaben Storr — wendet er sich im folgenden Abschnitt zu Kant. — Wenn er in diesem kritischen Philosophen eine neue Epoche für unsere Lehrstücke gekommen sieht, so haben wir schon oben unsere Zustimmung dazu angedeutet. — Dabei ist es so wenig unsere als des Verfassers Meinung, daß die Lehrstücke unmittelbar durch die Kant'sche Philosophie wesentliche Förderung empfangen haben, dagegen ist Kant dadurch classisch, daß er die Voraussetzung dieser Lehrstücke, den Begriff der Sünde und Schuld der Abschwächung gegenüber, welche derselbe seit Leibnitz empfangen, wieder in's Licht setzte, die durch Leibnitz eingeführte Stimmung wieder veränderte. Den Grund davon, daß diese auch schon von Anderen in ihrer Wichtigkeit für die Erneuerung der Theologie anerkannte tiefere Auffassung der Schuld keinen wesentlichen Gewinn für die in Rede stehenden theologischen Lehrstücke brachte, daß Kant das Wesen der Religion doch immer nur als Anhang der Moral zu fassen wußte, findet Ritschl darin, daß Kant die von ihm entdeckten kritischen Principien der Moral, welche ihre wesentliche Bedeutung zunächst nur für die Selbstbeurtheilung des Subjects haben, zu dogmatischen verwandte, daß er in ihnen die zureichenden Bedingungen für das empirische moralische Handeln vollständig in Händen zn haben glaubte. Dieser in einer für die vorliegende Aufgabe etwas zu ausführlichen Erörterung ausgeführte Einwand trifft wol materiell so ziemlich mit dem zusammen, was schon von anderen Seiten gegen Kant bemerkt worden war, daß zwischen dem Noumenon des autonomen sittlichen Subjects und zwischen dem Phänomenon des in das radicale Böse verstrickten Menschen kein Uebergang nachgewiesen sei, daß vielmehr beide Seiten des Menschen sich dualistisch gegenüberstehen, darum auch von Kant selbst kein Weg nachgewiesen werden kann, wie das Sittengesetz dem natürlichen Triebleben des Menschen gegenüber zur thatsächlichen Geltung gebracht werden kann, weswegen alle Ansätze, die sich bei Kant zu einer Würdigung der historischen Person Christi

und des geschichtlichen Christentums finden, um so gewisser wieder verloren gehen, als das rein atomistisch gedachte autonome Subject des moralischen Handelns in den Zusammenhang einer Kirche nicht sich finden will, darum die Geschichte überhaupt und die Geschichte des Christentums insbesondere nur zu einer Spiegelung für die individuellen Vorgänge wird bei der weiterhin unerklärlichen moralischen Revolution, durch welche beim Einzelnen die Ueberwindung der Heteronomie durch Autonomie vor sich geht (S. 408 ff.). Was die unmittelbaren theologischen Nachfolger Kants: Tieftrunk, Stäudlin, Nösselt, Süskind, Flatt u. A., zunächst von den Aufklärern unterscheidet, ist der ihnen, namentlich auch dem Erstgenannten gemeinsame Versuch, die Erlassung der Schuld von dem Erlaß der Strafe zu unterscheiden, worin sich eben der Einfluß der tieferen Auffassung Kants von dem sittlichen Wesen des Menschen zu erkennen gibt — sodann die mehr oder weniger klare Zurückführung der geschichtlichen Versöhnung durch Christus auf den Werth eines Symbols. Daß bei Lösung der Kant'schen Antinomie zwischen dem Bedürfnis des Subjects, der Sündenvergebung, des göttlichen Wohlgefallens vor Beginn der thatsächlichen Besserung gewiß zu werden und der Nothwendigkeit, die Sündenvergebung von dieser letzteren abhängig zu denken, der Kant'sche Rationalismus doch schließlich wieder zur gemeinen Aufklärerei herabsank, und in der Gnade nur wieder ein Ruhepolster für das Gefühl eigener Mangelhaftigkeit suchte, so letztlich wieder um den Gewinn eines tieferes Schuldbegriffs kam, daß die festgehaltene Atomisirung des Subjects ihn unfähig machte, den Kant'schen Ahnungen von einem Reich Gottes weiter nachzugehen, kann uns nach Kants eigenem Vorgang nicht wundernehmen. Gewiß verdient Ritschl Dank, daß er trotz des wenig befriedigenden Ertrags dieser Theologie sich die Mühe nicht verdrießen ließ, sie eingehender zu würdigen und auch die Beiträge, die sie zur Lösung des Problems, zur Anregung von Fragen gegeben, nicht unterschätzt hat — indessen daß Dorner auf Tieftrunk nicht genauer eingieng, sollte doch wol ihm nicht so hoch angerechnet werden, und daß Baur nur durch Vermittlung von Süskind hindurch von diesem Manne Notiz nahm, aus einem Localpatriotismus herzuleiten, der uns Schwaben doch

wol mehr auf anderen Gebieten als gerade auf dem wissenschaftlichen anhaftet, dürfte etwas weit hergeholt sein. Daß als Uebergang zwischen Kant und Schleiermacher de Wette noch kurz behandelt wird, ist gewiß richtig. Dagegen hat es etwas Auffallendes, daß, nachdem einmal mit Kant doch das Gebiet der Theologie im engeren Sinne verlassen war, nicht sofort auch die speculative Versöhnungslehre von Schelling, Hegel und ihren Nachfolgern angereiht wurde, sondern daß, was über sie zu sagen ist, erst in einem späteren Kapitel nachfolgt, ganz am Schlusse des Werkes. Diese Stellung wäre doch nur gerechtfertigt, wenn es des Verfassers Ansicht wäre, daß das Problem durch diese speculativen Versuche bis zu dem Punkt gefördert worden sei, auf welchem die dogmatische Behandlung in unsern Tagen nur einzusetzen hat — oder wenn umgekehrt diese philosophischen Anschauungen für die theologische Entwicklung völlig einflußlos geblieben wären. Aber weder das Eine noch das Andere wird behauptet werden wollen. Kann man nun auch fragen, wem die zeitliche Priorität gebüre, Schleiermacher oder Hegel, so dürfte doch sachlich die Voranstellung Hegels sich rechtfertigen. Nicht nur dürfte die Behauptung, daß Hegel mehr als Ausläufer einer zur Neige gehenden Richtung, denn als Regenerator und Neubegründer anzusehen ist, auch auf die Zustimmung Ritschls rechnen dürfen, sondern auch zeitlich machte sich der Einfluß Hegels auf die Theologie durchschnittlich früher geltend als der Schleiermachers — während man wird sagen dürfen, daß Hegels Einfluß im großen Ganzen beinahe überwunden ist, ist Schleiermachers Einfluß immer noch lebendig. Wie weit freilich das Letztere auch unser Herr Verfasser zuzugeben geneigt ist, kann sehr fraglich erscheinen.

Derselbe bemüht sich, einleitend (S. 465 ff.) zu zeigen, daß Schleiermachers Glaubenslehre weder vorbildlich noch gesetzgeberisch gewirkt habe — sondern daß das letztere Epitheton eher seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums eigne — aber ich gestehe, daß auf diesem Punkte mir das volle Verständnis für die Gedanken Ritschls nicht hat gelingen wollen. Mir will noch immer scheinen, als sei doch das Eigentümlichste an Schleiermacher sein Religionsbegriff und als sei von diesem

aus die fruchtbarste Anregung ausgegangen für die gesamte Theologie, obgleich derselbe wol von keinem der späteren Theologen in tali et quanto recipirt wurde. Wenn ich dabei keineswegs unterschätze, von welch großer Bedeutung es war, daß Schleiermacher der Kirche, als sittlicher Gemeinschaft, wieder zu ihrem Rechte verhalf, so möchte ich dennoch diese Hervorhebung des Gedankens der Gemeinschaft nicht als sein ausschließliches und höchstes Verdienst ansehen. Denn wenn ich anders die Reden über Religion recht verstehe, so ruht doch der Werth, den er der Gemeinschaft beilegt, eben wieder auf der Erkenntnis des subjectiven Wesens der Religion. Und daß er wesentlich von hier aus auf die Bedeutung der Gemeinschaft geführt wurde, darauf beruht wol auch der mit Recht geltend gemachte Mangel, daß er die Erkenntnis des Willens Kant gegenüber wieder verloren gehen ließ, darauf beruht es, daß er auch Hegel gegenüber einen gewissen Mangel zeigt, daß ihm die Kirche als Gemeinschaft — wenn ich so sagen darf — wesentlich nur ein Nebeneinander ist, nicht auch ein Nacheinander, daß er von einer eigentlich geschichtlichen Entwicklung keine ganz befriedigende Vorstellung hat (vgl. in diesem Zusammenhang auch den oft gerügten Mangel an Verständnis für den Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Religion). Aus der Reflexion auf das subjective Wesen der Religion ist es doch wol abzuleiten, daß Schleiermacher, was ihm auch mit Recht von Ritschl als Hauptverdienst angerechnet wird, für das Wesen des Christentums, als die Religion der Erlösung den zutreffenden Ausdruck fand (S. 476 f.) und dasselbe als diejenige Religion, in welcher wir der Erlösung durch die Person Christi gewiß sind vor dem Mosaismus und dem Islam, welche beide nur eine Summe von Lehren und Gesetzen enthalten, zu unterscheiden wußte. Und man wird sagen dürfen, daß diejenigen Theologen, welche auf diesem Punkte in die Fußstapfen Schleiermachers getreten sind, mit Recht sich des Namens Schleiermachers rühmen, auch wenn sie noch so manigfach auf anderen Punkten von ihm abgewichen sind, auch wenn sie selbst die Bedeutung der Kirche für das Erlösungsbewußtsein des Einzelnen nicht in Schleiermacher'scher Weise bestimmt haben. Das ist doch wohl eben ein Zeichen der epochemachenden Bedeutung

Schleiermachers, daß so verschiedene Strömungen von ihm ausgehen konnten, daß er nicht im Sinne der Scholastik ein magister wurde, dessen Lehre weiter zu commentiren die Aufgabe der folgenden Zeiten geworden wäre. Daß ein Strauß und ein Kliefoth aus Schleiermacher schöpfen, in gewissem Sinne sich auf ihn berufen konnten, sollte meines Erachtens für Schleiermacher kein Tadel sein. Der Streit über die Rechtmäßigkeit der Diadoche wird bei Männern dieser Art immer wieder etwas schwierig zu entscheiden sein — aber jedenfalls dünkt mir die Art, wie die „Vermittlungstheologie“ mit ihren desfallsigen Ansprüchen abgewiesen wird, nicht ganz billig, so wenig als die Behauptung, daß überhaupt Schleiermachers Bedeutung wesentlich auf dem philosophischen Gebiet liege, und daß er doch im ganzen nicht anders als Kant nur vom philosophischen Gebiete aus herübergewirkt habe auf das theologische. Auch die Untersuchungen Dilthey's können doch kaum die Ansicht begründen, daß Schleiermachers theologische Arbeiten eigentlich nur durch seine amtliche Stellung veranlaßt seien. Daß er eine wesentlich religiös angelegte Natur war — das bezeugt eben sein ganzer Lebensgang, das bezeugen die bestimmtesten Erklärungen in den Reden über Religion. Daß, wenn er keinen inneren Zug zur Theologie gehabt hätte, er, noch gewisser als ein Fries, nicht in amtliche theologische Stellungen sich hätte hineinziehen lassen, ist bei einem Manne von seiner Willenskraft und Selbständigkeit außer Zweifel. Daß freilich die Glaubenslehre mit philosophischen Elementen übersättigt ist, die nicht herein taugen, ist wol allseitig anerkannt und von ihm selbst gefühlt worden. Aber trotz aller Blößen, die eben darum sein Werk der Kritik auf allen Seiten bietet — wird doch kaum im Ernst bestritten werden können, daß mit demselben ein Wendepunkt von durchschlagender Bedeutung für die Theologie gekommen ist.

Vielleicht darf es eben als ein Vorzug an diesem Werke gerühmt werden, daß es nach so unzählbaren Kritiken, die darüber ergangen sind, immer noch wieder zu so originellen kritischen Bemerkungen Veranlassung gibt, wie wir sie im vorliegenden Werke von Ritschl vernehmen. Derselbe geht zunächst auf die Lehre von der Sünde zurück, und indem er hier den Ausführungen über die

Erbsünde als die Gesamtschuld des Geschlechtes seinen Beifall zollt und ebenso den Erörterungen über das Verhältnis von Sünde und Strafe, vermißt er dagegen die Beziehung der Sünde auf das Gesetz, auf den Willen Gottes, auf das Reich Gottes, das teleologische Element und im Zusammenhang damit den Nachweis des persönlichen Schuldbewußtseins. Hier scheint ihm eine Ergänzung durch Kant am nöthigsten. Umgekehrt glaubt er, daß, wo Schleiermacher nun auf die Erlösung zu reden kommt, er den Einzelnen isolire, er die unmittelbare Beziehung des Werkes Christi auf die Kirche verkenne. Wenn diejenigen, die in dieser Hinsicht von dem jedenfalls relativen Recht der lutherischen Kirche überzeugt sind, auf diesen Mangel kein so großes Gewicht legen, vielmehr fürchten werden, daß die Consequenzen der Lehre von der Erlösung den Einzelnen auch wieder in eine zu große Abhängigkeit von der Kirche bringen, weil eben kein wahrhaft persönliches Fortleben des erhöheten Heilandes garantirt ist, so werden sie dagegen nicht anstehen, dem Nachweis von der Mangelhaftigkeit des ästhetischen und physikalischen Schema's, unter welchem in der Glaubenslehre die Erlösung dargestellt wird, ihren vollen Beifall zu zollen. Meisterhaft ist die Dialektik, mit der Ritschl nachweist, wie die Begriffe von Erlösung und Versöhnung verwirrt werden, wie die Darstellung der drei Aemter, wie vor allem die Darstellung der Stellvertretung und Genugthuung der inneren Consequenz entbehrt und mit sich selbst in Widerspruch kommt. Auch wo Schleiermacher eine Vertretung der Menschen durch Christus Gott gegenüber nachweisen will, biegt er immer wieder in den Gedanken Abälards um, daß Christus den Menschen die Liebe Gottes bezeugt habe. Da ihm der volle Schuldbegriff fehlt, bringt er es auch nicht zu einer wahrhaft evangelischen Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigung wird doch entweder wieder von dem Bewußtsein der Heiligung abhängig, oder wird sie zu etwas rein Phänomenologischem, „da für Gott" ja die Sünde eigentlich das Nichtseiende ist. Fassen wir alle die feineren Bemerkungen Ritschls, denen wir leider im Einzelnen hier nicht nachgehen können, zusammen, so dürfte sich doch auch für ihn als der Grundfehler Schleiermachers der schon schon oft gerügte Mangel herausstellen, daß Schleier-

macher keinen rechten Gottesbegriff kennt, wie er eben von Anfang an auch nur den subjectiven Religionsbegriff entwickelte und die objective Seite derselben außer Acht ließ.

Der Versuch, die Resultate der Schleiermacher'schen Entdeckung von dem Wesen der Religion nach dieser Seite hin fortzubilden und ohne wesentliche Alterirung der ersteren und ihrer Consequenzen den Weg zu einem objectiven Gottes- und Offenbarungsbegriff zu finden, ist wol das unterscheidende Merkmal der sogenanten Vermittelungstheologie, die sich selbst auf Schleiermacher beruft. Dieselbe hat es allerdings nicht vermocht, in abgeschlossenen systematischen Werken den Ertrag ihrer Bemühungen zusammenzufassen — ihre Arbeit war mehr Detailarbeit und das ist immerhin ein Zeichen von Schwäche gewesen —, und wir möchten mit Ritschl nicht rechten, wenn er um deswillen diese Theologen als Melanchthonianer bezeichnet. Unbillig aber scheint in dem Munde eines Theologen, der die Bedeutung der Kirche für die Dogmatik so hoch stellt, der Vorwurf, daß dieselben auf die Kirchlichkeit einen zu hohen Werth gelegt haben. Selbst wenn wirklich durch den Eifer, der Kirche zu dienen, die Dogmatik einigen Schaden gelitten haben sollte, dürfte der Fehler nicht so gar schwer sein, denn die größere Gefahr scheint mir immer in der Isolirung beider Theile, der Wissenschaft und der Kirche zu liegen.

Jenem von uns zugestandenen Mangel an größeren systematischen Werken ist es allerdings zuzuschreiben, daß auch die Darstellung Ritschls von Schleiermacher ab keinen recht klaren Fortschritt mehr aufzuzeigen weiß. Es werden zunächst diejenigen Theologen zusammengestellt (S. 524—541), welche darin sich an Schleiermacher anschließen, daß sie nach dem Typus Abälards in Christo vorwiegend den Vertreter Gottes den Menschen gegenüber sehen — und es wird an den beiden Schwaben Steudel und Klaiber, wie an Nitzsch und Rothe und endlich an Schweizer nachgewiesen, wie ihre Versuche, Christus auch als Vertreter der Menschen Gott gegenüber zu erweisen, misglückten — da eben die Bedingung, von welcher Ritschl die Möglichkeit einer solchen Vertretung abhängig denkt — die Ueberordnung des königlichen Amtes über das hohepriesterliche von keinem dieser Theologen

erfüllt, wenn auch von etlichen angestreift wurde. Im Zusammenhang damit findet Ritschl auch, daß die Anstrengungen dieser Theologen, die Rechtfertigung als Aufhebung der Schuld der Erneuerung des Lebens überzuordnen, nicht mit vollem Erfolg gekrönt wurden. — Es ist nun schon oben bemerkt worden, daß es für den Leser etwas Auffallendes hat, nachdem er bei Schweizer angelangt ist, sich plötzlich wieder zu Spener, Franke und Freylinghausen, zu Zinzendorf und Spangenberg zurückversetzt zu sehen, und wenn man auch den Einfluß, welchen namentlich die Brüdergemeinde auf die Gestaltung des modernen Pietismus und mittelbar der lutherischen Orthodoxie hatte, zugibt, so legt sich eben doch auch die andere Frage nahe: hat nicht die Brüdergemeinde schon auf Schleiermacher gewirkt und sind nicht auch die Einflüsse der Schleiermacher'schen Theologie bei den Theologen überwiegend, welche Ritschl in dieser Reihe aufzählt? Am meisten Recht hat diese Nachholung wol noch bei den schwäbischen Pietisten Bengel und Oetinger, deren Einwirkungen auf die Theologie allerdings erst in unserem Jahrhundert sich geltend machten.

Doch wir eilen, um auf etliche besonders eigentümliche Ausführungen des Verfassers noch hinzuweisen — zunächst auf die kurzen geistvollen Bemerkungen über Zinzendorf, die frappante Vergleichung mit Ignatius von Loyola, dann über die „Erweckung" und ihren theologischen Mangel — obgleich eben hier wieder gefragt werden muß, ob denn nicht ebenso auch Schleiermacher von der „Erweckung" influenzirt ist, wie der Erweckungstheologe Tholuck von diesem, ob nicht die ernste theologische Arbeit gerade auf historischem Gebiet ihren ersten Anstoß dort genommen hat und also der Vorwurf, daß die Erweckung keine wissenschaftlichen Früchte gerade in historischer Beziehung getragen haben, wieder zu modificiren ist. Autodidakten wie J. Fr. v. Meyer und Stier ließen sich dann wol mehr mit dem gleichfalls autodidaktisch gebildeten J. T. Beck zusammenstellen und in ihrer mystisch-theologischen Richtung theils an den Oetinger'schen Pietismus, theils an jene sporadischen Glaubensmänner des vorigen Jahrhunderts Lavater, Hamann u. s. w. anknüpfen. Erfreulich war es mir, von Ritschl eine Bemerkung bestätigt zu finden, die sich mir ebenfalls seiner Zeit

aufdrängte, daß nämlich Bengel wesentlich durch seine Auffassung von der heiligen Schrift als eines Ganzen nicht nur als einer Fundgrube für einzelne dicta probantia Epoche machte (vgl. Jahrb. f. d. Theol. XIII, 617 f.). Ohne Zweifel verdanken die manigfachen furchtbaren Anregungen, welche Ritschl bei den Theologen Bengel'scher Richtung ganz besonders bei Hofmann anerkennt, ihre Entstehung dieser Richtung auf das Ganze der Schrift — wenn dagegen mit Recht von ihm Einsprache erhoben wird gegen den Gedanken einer biblischen Theologie im Sinne von Hofmann und Beck, so trifft der Vorwurf der völligen Geschichtslosigkeit, der völlig unbekümmerten Vernachläßigung der reformatorischen Intention (S. 588) in der Rechtfertigungslehre doch vorzugsweise den Letztgenannten, da Hofmann trotz seiner ausgesprochenen Absicht doch wieder durch sein lutherisches Interesse, wie durch seine theilweise Anlehnung an Schleiermacher ein bestimmteres kirchliches und historisches Interesse vertritt. Unter den von Ritschl anerkannten fruchtbaren Keimen nimmt nach seiner Ansicht natürlich wieder der Gedanke Hofmann's, daß Christus der Anfänger der neuen Menschheit sei, diese in ihm gewissermaßen vorhanden sei, eine hervorragende Stelle ein.

Mit Hofmannn ist der Uebergang zu den eigentlichen Lutheranern gemacht — Sartorius, Philippi, Thomasius, Hengstenberg, deren Darstellungen unseren Verfasser nahezu in eine sittliche Aufregung versetzt haben. Wir möchten an seiner Kritik jedenfalls einen Punkt beanstanden — die etwas starke Verwerfung des subjectiven Princips der Dogmatik (S. 598), wie dasselbe von Philippi und Thomasius geltend gemacht wurde. Es gibt allerdings eine sectirerische Art, die Erfahrung des Subjectes zum Ausgangspunkt der Dogmatik zu machen — eine Art, mit der sich schlechterdings nicht mehr rechten läßt — aber die religiöse Empirie, wenn sie nur nicht aus ihrer Basis in der Schrift und dem kirchlichen Zusammenhang losgerissen wird — hat in der evangelischen Kirche ein althergebrachtes Recht, ein Recht, dessen Nichtbeachtung doch eben in der Zeit der Herrschaft der Orthodoxie großen Schaden anrichtete, und schließlich werden wir dem Empirismus, der die profane Wissenschaft unserer Tage charakterisirt,

doch nur begegnen können durch den Nachweis, daß auch die Dogmatik Erfahrungen hinter sich und für sich hat, Erfahrungen, die freilich ebenso gewiß wieder sittlich und vielleicht auch intellectuell bedingt sind, als die Erfahrungen auf dem Boden der Naturwissenschaft an die, welche sie machen, wollen ihre Vorbedingungen stellen.

Daß in der Art des Experimentirens auf religiösem Boden keine rechte Zucht herrschte, daß eine Zerfahrenheit, ein Mangel an Zusammenarbeiten — und Zusammenwirken unter der gegenwärtigen theologischen Generation herrscht mehr als je, daß man kaum noch von zusammenhängenden Richtungen reden kann — das ist freilich eine Thatsache, die man dem Verfasser nicht wird abstreiten können, — daß die Art des modernen Theologisirens in dieser Hinsicht den geraden Gegensatz gegen jene einheitlichen Richtungen in der Scholastik bildet und daß damit eine gewisse logische Nonchalance im Zusammenhang steht, ein Mangel an Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe, die uns der Scholastik gegenüber mit einer gewissen Beschämung erfüllen muß — das Alles sind Wahrheiten, die wir Theologen uns wol werden müssen ernstlich zu Herzen nehmen — und deren Stachel damit noch nicht abgekehrt ist, daß wir uns auf den Charakter der ganzen Zeit berufen. Wol aber bemüht sich Ritschl selbst, dem niederdrückenden Ergebnis, zu dem es sein Werk bringt — doch ein gewisses Gegengewicht zu geben. Einmal erkennt er in Schöberleins Darstellung der Versöhnungslehre im Gegensatz zu den Bearbeitungen von Philippi und Thomasius doch eine befriedigendere Gestalt lutherischen Dogmatisirens (S. 606 f.) und sodann glaubt er doch eine Reihe von Sätzen bezüglich der Versöhnungs- und zum Theil Rechtfertigungslehre aufzählen zu können, über welche unter der gegenwärtigen Theologie eine gewisse Uebereinstimmung herrsche, und die einen Fortschritt gegen früher bezeichnen. Die hauptsächlichsten derselben hat Ritschl schon in seinem bisherigen Gange deutlich genug als Leitsterne bezeichnet: einmal den Gedanken, die Liebe Gottes als das oberste Princip der Versöhnung festzuhalten und in Abälards Weise die Liebe der Gerechtigkeit überzuordnen, sodann den anderen, daß Christus auch in statu exinanitionis Haupt

der Menschheit und als solcher Vertreter derselben vor Gott sei. Es dürfte nur hier bemerkt werden, daß dieser Gedanke doch dem reformirten, daß Christus als König, als Haupt der Kirche gelitten habe, nicht äquivalent ist und daß, wer mit der neuen Theologie den Gedanken von Christus als neuem Adam zugibt, gegen die prädestinatianischen Consequenzen, die nach unserer obigen Erörterung die reformirte Auffassung treffen, immer noch die Waffen nicht aus der Hand gelegt hat. Die übrigen Gedanken, welche der neueren Theologie von Ritschl zum Gewinn angerechnet werden, verhalten sich zu diesen beiden Hauptgedanken mehr als weitere Consequenzen, einmal der Gedanke, daß die Liebe Gottes als Grund der Versöhnung durch das ganze Leiden und Leben Christi sich erstreckt habe, dann die Zusammenfassung des Thuns und Leidens im Begriffe des Berufes, dann die mehr ethische Fassung des Begriffs der Sühne der einseitig juridischen gegenüber, die in der älteren Theologie herrschte, und endlich die Reproduction neutestamentlicher Anschauungen, namentlich der Identität von Versöhnung und Rechtfertigung, welcher letztere Gedanke freilich starke Bedenken gegen sich haben dürfte.

So ist doch dafür gesorgt, daß die Brücke hinüber zu der positiven Darstellung nicht ganz fehlt, daß wir nicht fürchten müssen, ganze Jahrhunderte theologischer Bearbeitung dieser Probleme oder wenigstens unser Jahrhundert in den Abgrund gestürzt zu sehen von dem Verfasser, damit er seine Fäden bei der Aufklärung oder gar der alten Scholastik wieder anknüpfe, aber ehe der Verfasser diese von ihm übrig gelassene, wenn auch etwas schwankende Brücke betritt, um nun seine eigene Arbeit auf dogmatischem Gebiet zu thun, deren gewiß Alle, die diesen ersten Theil gelesen, mit höchster Spannung warten, läßt er uns doch noch einmal einen Blick thun in die reine Verkehrung dogmatischer Begriffe. Wie schon gesagt, werden die speculativen — die gnostischen Theorieen, welche die religiösen Gedanken in kosmische Processe umsetzen — die Speculationen von Fichte, Schelling, Daub, Hegel anhangsweise erörtert. So gestellt, machen dieselben natürlich vollends den Eindruck der Unfruchtbarkeit, während in die Reihe, in die sie zeitlich hinein gehören, geordnet dieselben immerhin den Werth tiefer an-

regender Potenzen behalten dürften. Auf der „Schädelstätte" dieser gnostischen Gedankenwelt stehend, kann dann freilich Ritschl seine Darstellung selbst als Beweis anführen, daß die Geschichte, auch die Dogmengeschichte nicht nur vorwärts gehe, sondern auch Rückschritte kenne (S. 638).

Wir wollen das schließlich wieder einem schwäbischen Stammesgenossen Strauß gegenüber dem Verfasser gerne zugeben — wenn wir auch lieber bei den Gedankenähren, die Ritschl von dem Felde der Geschichte gesammelt, hoffnungsfreudig stehen geblieben und dieselben als einen Beweis angenommen hätten, daß schließlich auch vor den Augen eines so scharfen Kritikers ein gewisser gesetzmäßiger Fortschritt in der Geschichte sich ergibt, gewisse Grundgedanken sich als die die Geister beherrschenden, mit einer gewissen Nothwendigkeit geltend machen. Doch wir wollen uns ja gerne unsere Geschichtsconstructionen nach schwäbischen Recepten — unsere geschichtlichen Systeme zerschlagen lassen, wenn Gott, der Herr der Theologie, daß ich kurz sage — einen dogmatischen Bismarck bescheert, der einmal im Stande ist, die disjecta membra aller möglichen dogmatischen Apercus zu einem großen dogmatischen corpus zu gestalten, in dem die mittelalterliche scholastische Herrlichkeit in zeitgemäßer Weise erneut wäre, einen Mann, der eben in der Gestaltung eines lebenskräftigen dogmatischen Systems die auseinanderstrebenden theologischen Geister in Eins brächte. Wenn es uns auch verkommen wollte, als habe der Verfasser des vorliegenden Werkes in der Art, wie er die Kirche der Subjectivität überordnete, einige Neigung zur Anbringung römischer Capitäle bei einem künftigen Bau verrathen, während anderes wieder zu sehr nach Renaissance zu schmecken scheint — im Ganzen dürfte unsere Darstellung deutlich erkennen lassen, wie hoch wir die Schärfe des Verfassers in kritischer Beziehung schätzen — so hoch, daß es warlich mehr als eine bloße Phrase ist, wenn wir wiederholt versichern, mit welcher Spannung wir einem positiven Bau entgegensehen, der mit den Mitteln solcher dialektischen Schärfe, wie sie dem Verfasser zu Gebote steht, unternommen wird.

Stuttgart. Diakonus **H. Schmidt.**

2.

Zur Geschichte der evangelischen asketischen Literatur in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens wie zur Cultur- und Literaturgeschichte von **C. J. Cosack**, der Theologie Dr. und ordentlicher Professor an der Universität Königsberg und Pfarrer an der Löbenicht'schen Kirche daselbst. — Aus dem Nachlaß des Verfassers veröffentlicht von Dr. B. Weiß, ordentlichem Professor an der Universität Kiel. Basel und Ludwigsburg, Druck und Verlag von Ferd. Riehm, 1871. XVI u. 308 S. 8°.

Ein opus postumum pflegt mehr um der Pietät und der weit verbreiteten Anerkennung des Verfassers willen veröffentlicht zu werden, als um dadurch der wissenschaftlichen Welt verborgene Schätze mitzutheilen. Das vorliegende Werk hat die gedachte Empfehlung, obwol sie ihm auch zu gute kommt, nicht nöthig. Denn es ist kein unfertiges, aus handschriftlichen Notizen mühsam hergestelltes Stückwerk, sondern ein vollständig ausgearbeitetes Buch, das zum Druck fertig vorlag, als ein frühzeitiger Tod nach qualvollen Leiden dem Leben des Verfassers ein Ende machte. Wenn wir etwas als unvermeidliche Zuthat an der hier vorliegenden Gabe vermissen, so ist es die abschließende Zusammenfassung der zwar innerlich aber nicht äußerlich verbundenen Abhandlungen unter einen leitenden Gesichtspunkt. Wer indes das Gebiet der hier behandelten Literaturgeschichte näher kennt, wird dies auch ohne Berücksichtigung des eingetretenen Todes des Verfassers begreiflich und entschuldbar finden. Denn es ist in der That ein seit langer Zeit ungebürlich vernachläßigtes, erst in neuester Zeit spärlich angebautes Feld kirchengeschichtlicher Specialstudien. Eine zusammenfassende Geschichte der asketischen Literatur, sei es nur in engerer

Begrenzung auf das evangelische Deutschland, fehlt uns noch gänzlich. Nur ein einziger Zweig davon, nämlich die Hymmologie, erfreut sich einer lebhaften Theilnahme. Sie gehört aber im Grunde nur nach einer Seite hin hierher, nämlich sofern sie der subjective Ausdruck einer religiösen Volksstimmung ist und diese mitzutheilen und zu erhalten sucht, also der Privaterbauung dient. Nach der andern Seite dagegen strebt die geistliche Liederdichtung dahin, als Erzeugnis einer gemeinsamen religiösen Erweckung, dem öffentlichen Gottesdienst als belebendes und belehrendes Element sich einzufügen. So wird sie Kirchenlied, und ihre Geschichte ein Theil der Geschichte des Cultus. Die asketische Literatur hat es wesentlich mit den Schriften zu thun, die die Privaterbauung fördern, und nur sofern diese in manigfacher Beziehung der Abhängigkeit und Einwirkung auch auf den öffentlichen Gottesdienst steht, läßt sich eine Geschichte der asketischen Literatur denken, die auch die geistliche Liederdichtung mit umfaßt. Für eine solche der Kirchen- und Dogmengeschichte zur wesentlichen Förderung gereichende umfassende Geschichte der asketischen Literatur der evangelischen Kirche Deutschlands fehlt es uns noch an den unentbehrlichsten Vorarbeiten; es müssen erst die Bausteine zu diesem Werke mühsam herbeigeschafft werden, und dies hat um so größere Schwierigkeit, als die Materialien sehr weit von der gewöhnlichen Heerstraße literarischer Geschäftigkeit und den leicht erreichbaren Bezugsquellen abliegen. Nur wenige öffentliche Bibliotheken haben auf die Sammlung solcher meist nur im Besitz der Stillen im Lande befindlichen Bücher ihre Aufmerksamkeit gerichtet; auf eine einigermaßen befriedigende Vollständigkeit in diesem Fache muß ohnehin von vornherein verzichtet werden.

Bei dieser Lage der Sache würde auch der verewigte Verfasser, wenn ihm ein längeres Leben und eine größere Muße, als ein viel beschäftigtes Doppelamt ihm gewährte, beschieden gewesen wäre, schwerlich zur Herausgabe einer vollständigen Geschichte der evangelischen asketischen Literatur in Deutschland gekommen sein. Je mehr wir es nun aber auch bedauern, daß uns nicht ein größeres Maß von Gaben aus dem Nachlaß des seligen Verfassers dargeboten wird, um so dankbarer nehmen wir das Wenige auf, was hier

vorliegt; denn es sind zwar nur Bruchstücke aus dem Ganzen, aber so werthvolle, daß sie eine wesentliche Lücke in diesem Gebiete der theologischen Literatur ausfüllen.

Es sind im Ganzen sechs Abhandlungen über das einschlagende Gebiet vorgelegt. Nur eine, nämlich die fünfte (über das Bonner Handbüchlein des evangelischen Bürgers aus der Zeit des Cölner Erzstiftes unter Hermann von Wied) gehört wesentlich der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts an, die andern alle gehören der späteren Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts an, dienen also zur Kenntnis der inneren Geschichte des religiösen Volkslebens Deutschlands in der Zeit der erstarkenden und herrschenden lutherischen Orthodoxie. Es thut sich nun hier ein nicht gerade erfreulicher Blick auf die inneren Kämpfe, welche dieselbe mit den noch lebendigen Reminiscenzen der ersten frischen Reformationsbewegung zu bestehen hatte, auf. Man erkennt darin den durch manigfache Factoren vermittelten Bildungsproceß, welcher allmählich den lebendigen Fluß der religiösen Bewegung des Reformationszeitalters zu den Formen des lutherischen Kirchenwesens erstarren ließ. Die auch sonst gemachte Bemerkung findet hier erneute Bestätigung, daß die Orthodoxie sich durch Weltverstand, vorsichtige Meidung anstößiger oder misverständlicher Behauptungen und vor allem durch unbedingte Geltendmachung objectiver Autoritäten vortheilhaft auszeichnete und dadurch das Recht der Herrschaft errang. Aber auf der andern Seite war diese Herrschaft nicht ohne Gewaltsamkeit gegenüber den frischen und lebendigen Ergüssen unmittelbarer evangelischer Frömmigkeit durchzuführen, und so erklärt sich die sonst auffallende Erscheinung, die wol nur in der Geschichte der lutherischen Kirche vorkommt, daß fast alle asketischen Schriftsteller derselben und gerade die beliebtesten am meisten, mit der Orthodoxie ihrer Zeit auf gespanntem Fuße stehen, von ihr mit Mistrauen angesehen, oft auch der Verfolgung ausgesetzt sind. Erst später nach Ueberwindung des Pietismus gleicht sich das einigermaßen aus.

In den vorliegenden Beiträgen wird uns in einzelnen Erscheinungen jenes allgemeine Gesetz vorgeführt. Zwei anziehend geschilderte, in der asketischen Literatur hervorragende Persönlichkeiten, Stephan Prätorius und Georg Nitsch, eröffnen die Reihe

der Abhandlungen. Beide sind mit besonderer Liebe und mit seltner Genauigkeit geschildert; sie repräsentiren, jeder auf seine Weise, den altevangelischen Geist lutherischer Frömmigkeit, der Eine im Beginne der sich befestigenden Orthodoxie am Ausgange des 16. Jahrhunderts, der Andere inmitten der durch den Pietismus erschütterten, aber noch unbestritten geltenden Orthodoxie. Dem Leser werden durch zahlreiche wohlgewählte Mittheilungen aus den seltnen Schriften der Männer die Verhältnisse ihrer Umgebungen und die Art ihrer Einwirkung auf sie nahe gelegt. Die dazwischen eingestreuten Urtheile zeugen von Feinheit der Auffassung, unparteiischer Gerechtigkeit und hingebender Liebe zu dem, was die beseelende Triebkraft jener Männer ausmachte. Der Reichtum literarischer Kenntnisse, welche auf diesem Gebiete so schwer zu erlangen sind, ist bewundernswerth; verschiedne glückliche Umstände und ein innerer lebhafter dem Gegenstand zugewendeter Forschungstrieb vereinigten sich, um den Verfasser in den Besitz und die Kenntnis der so seltnen Quellenschriften zu setzen. Der schriftstellerische und persönliche Charakter beider Männer hat etwas Verwandtes; in beiden ist ein gewisser frischer Zug evangelischer Frömmigkeit, der etwas Kernhaftes zeigt, oft an Paradoxieen streifende Behauptungen liebt und daher Anstoß erweckt. Wäre ein unbefangenerer Sinn unter den Zeitgenossen verbreitet gewesen, so würden solche Anstöße leicht überwunden worden sein. Aber das Zeitalter der Orthodoxie war mistrauisch; wer sich nicht dem hergebrachten Ausdruck der Heilswahrheit anschloß und irgend eine leise Hinneigung zu Schwärmerei und Enthusiasmus zeigte, entgieng nicht dem Verdacht der Heterodoxie, und die Zionswächter jener Zeit waren mit geistlichen Censuren gleich bei der Hand. Obwol bei Stephan Prätorius die ihm ertheilte Verwarnung nicht ganz historisch beglaubigt ist und mit gleichzeitigen Nachrichten nicht gut in Uebereinstimmung zu bringen ist, so ist sie doch innerlich sehr wahrscheinlich, und jedenfalls ist sein Name der späteren Generation als mit einer levis notae macula versehen überliefert. Ganz unberechtigt waren die Angriffe gegen seinen Antinomismus nicht. Prätorius macht von der Rechtfertigungslehre einen einseitigen Gebrauch; das Gesetz ist ihm weiter nichts, als der im Vorhof

stehende Treiber zur Buße, der dem Gläubigen nichts mehr zu sagen hat. Auch die durch den Gegensatz gegen den Jesuitismus hervorgerufne übertreibende Werthlegung auf die in der Taufe geschehene Wiedergeburt wird vom Verfasser mit Recht als eine Verfehlung gegen die evangelisch-biblische Tauflehre hervorgehoben. Auf der andern Seite bricht bei Prätorius der echt mystische Zug des Bewußtseins der unmittelbaren Gegenwart des göttlichen ewigen Lebens in naiver frischer Weise hervor, und er erweist sich damit als ebenbürtiger Geistesverwandter der großen Zeugen der Mystik aller Jahrhunderte. In dieser Beziehung steht Georg Nitsch ihm würdig zur Seite. Es ist ein besonderes Verdienst des Verfassers, daß er diesen hervorragenden Mann zwar nicht zuerst wieder an's Licht gezogen, denn das ist schon von Anderen geschehen, aber doch zuerst in das rechte Licht gestellt und ihn dadurch vor ungerechter Verkennung bewahrt hat. Seine Zeit berührt sich mit der des Pietismus; aber so viel er auch in der allgemeinen Geistesrichtung mit der pietistischen Frömmigkeit übereinstimmt, so ist er doch im engeren Sinne kein Pietist. Er zeichnet sich durch Originalität, Innerlichkeit und Gedankenreichtum vor der Mehrzahl der Pietisten aus. Sein sententiöser Stil ist mit so viel volkstümlicher Beredtsamkeit gepaart, daß man wohl begreift, wie die Liebe der Gothaer Gemeinde ihm über die peinlichen Untersuchungen des geistlichen Gerichtes hinweghalf. Die im Kampfe mit dem Pietismus immer mehr sich verhärtende Orthodoxie konnte für eine so originale Persönlichkeit kein Verständnis mehr haben; an ihrem engherzigen Maßstab gemessen, mußte sie allerdings mehr als einen Punkt finden, der den Verdacht der Heterodoxie nur zu sehr rechtfertigte. Der Verfasser weiß auch hier durch seine Darstellung dem Leser das richtige Verständnis zu erleichtern.

Die dritte Abhandlung führt uns ein unserer Zeit ganz fremd gewordenes, doch für die religiöse Volksstimmung des 16. und 17. Jahrhunderts wichtiges Gebiet der asketischen Literatur vor, nämlich die Türkengebete. Die Türkengefahr war für mehr als ein Jahrhundert für das deutsche Volk eine so drohende und stets sich erneuernde, daß schon von daher eine eigentliche Beziehung zu dem religiös erregten Volksbewußtsein sich ergeben mußte. Aber

es kam noch hinzu, daß die Türkengefahr zugleich den ganzen Jammer der politischen Ohnmacht des deutschen Reichs an den Tag legte und den Blick der Protestanten aus der innerlichen Welt der Betrachtung des Heilsweges auf die irdische Gegenwart und ihre nächsten Aufgaben hinlenkte. Es war natürlich, daß dieser Blick sich unmittelbar mit dem auf die drohende Gefahr der erstarkenden katholischen Reaction verband, und so die Bitte um gleichzeitige Abwendung des Papstes und der Türken motivirte. Der Verfasser entrollt uns aus einem reichen Schatze seiner Gelehrsamkeit ein überaus lehrreiches Bild einer bisher kaum beachteten Literatur. Zahlreiche Auszüge aus derselben vergegenwärtigen uns lebhaft die Stimmung der Angst und Sorge, der mit apokalyptischen Erwartungen gemischten Trostgründe, welche die damalige evangelische Christenheit Deutschlands bewegt. Dabei sind die historischen Beziehungen auf die verschiedenen Angriffe der Türken auf das deutsche Reich mit Sorgfalt hervorgehoben, und wird dadurch der Wechsel der Stimmungen und des Tones der Gebete erklärt. „Unterschätzen wir es nicht", so schließt der Verfasser diesen Abschnitt, „dieses Stück deutscher asketischer Literatur, über das wir fragmenthaft hier berichtet haben. Was in einer großen allgemeinen deutschen Christenangelegenheit zweier Jahrhunderte Ansicht und Meinung, Sorge und Angst, Trost und Hoffnung war, gibt sich darin zu erkennen. Der Ausgang ist ein anderer gewesen als Luther, und nach ihm so Viele, erwartet haben. Ein Gericht Gottes ist über den Türken ergangen, aber nicht in jener plötzlichen, gewaltsamen, apokalyptischen, sondern in geschichtlicher Weise. Eine Gefahr im Sinne des 16. und 17. Jahrhunderts für das christliche Europa ist der sprüchwörtlich ‚kranke Mann' — nicht mehr, aber — zugleich doch eine Aufgabe, die mit enthalten ist in dem, was wir bitten: ‚Dein Reich komme.'"

Waren die bisher erwähnten Aufsätze damit beschäftigt, uns Originale der Erbauungsliteratur vorzuführen, so erinnert uns der folgende an Copieen, bei denen es auf möglichst weite Verbreitung abgesehen ist. Es wird uns ein zu seiner Zeit viel gebrauchtes Gebetbuch vorgeführt, welches ohne Zweifel einem lebhaft gefühlten Bedürfnis nach Privaterbauung entsprach, wiewol es seine erste

Entstehung nur der Betriebsamkeit und dem frommen Eifer eines Buchhändlers verdankt, und von daher auch seinen Namen erhalten hat. Es wird vielleicht manchem Leser, wie es bei dem Recensenten der Fall ist, so ergangen sein, daß er zum ersten Male den Namen dieses Gebetbuches erfährt, es ist das von dem Lüneburger Buchhändler Cubach herausgegebene, und daher schlechtweg das Cubach'sche Gebetbuch genannt. Und doch gibt es vielleicht kein Gebetbuch in Deutschland, das so oft herausgegeben, umgearbeitet, vermehrt und verbessert worden als eben dieses. Es ist so zu sagen ein nationales Familienbuch wenigstens im evangelischen Deutschland geworden und schon deshalb wol werth, in einer Geschichte der asketischen Literatur näher beschrieben und charakterisirt zu werden. Wir finden hier alle wünschenswerthen Notizen mit großer literarischer Genauigkeit beisammen. Der Verleger Michael Cubach ist zugleich der Herausgeber oder vielmehr der Sammler der mehr als 1000 Gebete. Die erste Ausgabe erschien 1655, war aber dem Verfasser nicht zugänglich. Die zweite schon vermehrte Ausgabe ist vom Jahre 1658 und führt den Titel: „Einer gläubigen und andächtigen Seelen vermehrtes tägliches Bet-, Buß-, Lob- und Dankopfer, d. i. ein großes Betbuch in allerlei geistlichen und leiblichen, gemeinen und sonderbaren Nöthen und Anliegen zu gebrauchen, aus 75 Autoribus in 10 unterschiedliche Theile zusammengetragen als: 1) Tag- und Wochenbuch; 2) Lehr-, Wehr- und Nährstandsbuch; 3) Beicht- und Communionbuch; 4) Festbuch; 5) Sonderbares Buch; 6) Creutzbuch; 7) Krieg-, Theurung- und Pestbuch; 8) Jahr- und Wetterbuch; 9) Reisebuch; 10) Kranken- und Sterbensbuch. Deren Inhalt beygefügte zwey Register, das erste nach dem ABC auff alle Gebethe, das andre auf alle Sonn-, Fest- und Aposteltage gerichtet, anzeigen. Lüneburg in Verlegung M. Cubachs. Gedruckt Leipzig 1658. 8°." Der Verleger und Herausgeber hat sich selbst über sein Unternehmen bei Gelegenheit einer späteren Ausgabe so ausgelassen, daß er nur „aus sonderlicher Liebe zum Gebet und in gottseliger Andacht zusammengestellt habe, was er an geist- und schriftreichen Gebeten von Gott erweckter und mit den Gaben des heiligen Geistes ausgerüsteter Männer in vielen unterschiedenen Büchern gefunden habe". So

bescheiden diese Sammlerthätigkeit auch ist, so hat sich doch in der Auswahl und Anordnung nicht bloß eine große Bekanntschaft mit der Gebetsliteratur, sondern auch ein gesundes religiöses Urtheil kundgegeben. Auch daß ein Mann wie Hr. Scriver, der sonst kein Freund von gedruckten Gebeten war, sich herbeiließ, eine empfehlende Vorrede bei einer neuen Ausgabe dieses Buchs zu schreiben, zeugt für seinen Werth, zugleich aber auch für den Geschmack des Zeitalters an dergleichen Erbauungsmitteln. Unser verewigter Freund hat neben den nöthigen literarischen Nachweisungen seiner Anzeige eine höchst werthvolle Zugabe hinzugefügt, nämlich eine kurze biographische Skizze derjenigen weniger bekannten Männer, aus deren Schriften Gebete hier aufgenommen sind. Wir werden dadurch mit einer Reihe asketischer Schriftsteller des 17. Jahrhunderts bekannt, deren Namen man sonst vergeblich sucht. Es sind dies: Georg Zämann oder Zehmann, Joachim Embden, Bonifacius Stölzlin, Caspar Melissander, Johann Habermann, Josua Steymann, Philipp Kegel, Georg Rost, David Dünzel, Daniel Tanner, Sebastian Göbel, Ludwig Baily, Immanuel Sonthom.

Der folgende fünfte Aufsatz führt uns, wie schon erwähnt, in die Reformationszeit zurück; er behandelt eine Schrift, die zwar nicht unmittelbar der Privaterbauung dient, vielmehr der evangelischen Belehrung und somit der Einführung der Reformation vorarbeiten will, in der aber doch die eigentlich lehrhaften Momente von den erbaulichen überwogen werden, wie das bei vielen Producten des Reformationszeitalters der Fall war. Der Titel der Schrift ist: „Des evangelischen Bürgers Handbüchlein, welches durch klare sprüch des Alten und Neuwen Testaments, ein recht Christlich Leben, und alles, was dem menschen zu wissen von nöthen anzeyget“; der Verfasser heißt Arnt v. Aich, und gibt sich selbst als einen armen Laien und evangelischen Bürger, der nie auf hohen Schulen gestanden hat, kund. Die erste Ausgabe ist nicht zugänglich gewesen, die zweite ist vom Jahre 1544 und durch den Licentiaten und Diener der Kirche zu Bonn Johann Meynertzhagen, ehemaligen Franziscanermönch und nun Pfarrer

in Bonn, besorgt worden. Man sieht hieraus, das Buch stammt aus den Zeiten der Cölner Reformation, jenem vielversprechenden aber wenig leistenden Versuch einer Ausbreitung der Reformation nach dem Rhein hin. Das Ganze der Schrift bewegt sich um die Zeitfragen. Die evangelische Lehre wird im Gegensatze gegen katholische Werkheiligkeit ohne schroffe Polemik dargelegt, die Gegensätze innerhalb des Protestantismus sind mehr abgestumpft in einer milden, biblisch einfachen Lehrweise, als durch Hervorhebung neuer Gesichtspunkte gelöst. Es ist mit einem Worte der Geist Bucers, der in diesem Schriftchen zu spüren ist, — bei der Antheilnahme Bucers an dem Cölner Reformationswerke sehr erklärlich.

Die letzte Abhandlung dient gewissermaßen als Gegenstück zu diesem jugendfrischen Laienbüchlein aus der Reformationszeit. Sie betrifft ein Laiengebetbuch aus dem Zeitalter Lohensteins und Hoffmannswaldau's: nämlich ein Gebetbuch für Frauen von Caspar v. Stieler, einem thüringischen Edelmann des 17. Jahrhunderts, der als Mitglied der „Fruchtbringenden Gesellschaft" den Namen des Spaten erhalten und unter diesem eine Reihe asketischer Bücher geschrieben hat. Das hier besprochene Buch hat den Titel, der es zugleich schon charakterisirt: „Gottgelaßnes Frauenzimmer, oder Gevierte Perlenreyhe, an der Himmelverlangenden Seele der teuererwehlten Jesusbraut inwendige Herrlichkeit ewigglänzend aufgesticket, und nach Anleitung jetzigen eußerst besorglichen Welt- und Zeitenlaufs ausgefertiget von dem Spaten. Jena 1683. 16°." Zur Charakteristik des Stils und der Darstellungsweise dient folgende Stelle der Vorrede: „Der Spate an jede Gottgelaßne fromme Christin, sie solle sich nicht wundern, daß er die übergroße Menge schöner und geistreicher Gebethbücher, deren fast unzählbare Zahl fast die Zahl rechtschaffener Bether und Betherinnen übertreffe, noch vermehre. Zwar verursache dieses heufige Himmelsmanna allgemach einen Ekel in den weltlüsternen Herzen, aber es finden sich derer Frauenzimmer Gebethbücher eben so viel nicht; dieß möge das dritte sein, und die beiden früheren vertähdigen ihren Titel nicht allerdings, indem sie nichts anderes, denn allgemeine oder vor Mannspersonen gestellte

1.

Luther über sein Geburtsjahr.

In Beziehung auf Jahrg. 1871, S. 8 ff., und 1872, S. 163 ff. dieser Zeitschrift möge folgende Notiz hier eine Stelle finden.

In der von Luthers Hand geschriebenen, das Jahr 1540 als annus hodiernus bezeichnenden Weltchronik, welche die K. ö. Bibliothek zu Dresden unter der Bezeichnung F 66 b aufbewahrt, ist auf dem drittletzten Blatt „Nascor 16 Jahre vor der Geburt Carls V. (1500) im Jahre a condito mundo 5427 d. i. anno salutis 1484“ eingetragen. In der nach J. Ch. Götze von der Hand Mathias Wanckels herrührenden Abschrift derselben Lutherschen Weltchronik (F 35) liest man an der entsprechenden Stelle: „Doctor Martinus Lutherus nascitur hoc anno nempe a Christo nato 1484.“ Bei der Wanckel'schen Abschrift befindet sich auch ein anscheinend von derselben Hand geschriebener Zettel mit ähnlichen Daten aus dem Leben Luthers, wie die bei Ericeus, S. 174, und in der Erlanger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers, Bd. LXV, S. 257, mitgetheilten, welcher mit den Worten anfängt: „Anno 1484 sum natus. Certum.“ Er ist von dem genannten Götze in den Merkwürdigkeiten der K. Bibliothek zu Dresden, Bd. I, Dresden 1743, 4°, S. 258 genau abgedruckt. Nur am Ende ist zu lesen: „vivit in domino“, und unbemerkt ist geblieben, daß in der oberen Ecke links geschrieben stand: „Ex *αὐτογράφῳ*.“ So lese ich wenigstens die Buchstaben, welche gleich, nachdem sie geschrieben waren, durch Verwischen der nassen Tinte absichtlich unleserlich gemacht zu sein scheinen.

Dresden, 10. Dec. 1871.

Franz Schnorr von Carolsfeld.

2.

Programm
der
Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion
für das Jahr 1871.

Bei der Gesellschaft sind vor dem 15. December 1870 auf die ausgeschriebenen Fragen drei Antworten eingekommen, welche die Herren Directoren in ihrer Herbstversammlung am 18. September und folgenden Tagen der Beurtheilung unterzogen haben.

Auf die Frage: „In welchem Verhältnis steht der Jesuitismus zu den Principien und der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche, und was ist für ihre Zukunft von demselben zu erwarten?“ erhielten sie nur eine Antwort, eine hochdeutsche, mit dem Sinnspruch: Si cum Jesuitis, non cum Jesu itis.

Dem Verfasser dieser Abhandlung wurde einstimmig das Lob ertheilt, sich große Mühe gegeben und viel Interessantes über den Charakter, die Einrichtung, die Thätigkeit und das Schicksal des Jesuitenordens zusammengebracht zu haben. Auch fühlten die Herren Directoren große Sympathie für den sittlichen Ernst, wovon seine Beurtheilung der jesuitischen Sittenlehre Zeugnis ablegte. Aber schon die Form der Abhandlung gab Anlaß zu Bedenken: ihre Disposition war mangelhaft und der Verfasser nicht freizusprechen von Wiederholungen. Die Hauptausstellung galt aber dem Charakter der Abhandlung. Der Autor hatte der Forderung der Frage kein Genüge geleistet. Er verfaßte eine Streitschrift wider die Jesuiten, worin, zufolge einer übrigens leicht erklärbaren Entrüstung über ihr Treiben in der gegenwärtigen Zeit, zuweilen streitige Beweisgründe angewandt, übertriebene und gar zu allgemeine Beschuldigungen angeführt und die Lichtseiten der Thätigkeit dieses Ordens, mehr als billig war, verhüllt wurden. Weder eine solche Streit-

schrift, noch auch eine Geschichte des Jesuitenordens hatte die Gesellschaft verlangt, sondern eine pragmatische Betrachtung des Jesuitismus, wodurch sein Verhältnis zu den Principien und der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche klar und deutlich an's Licht kommen sollte. Die Herren Directoren vermißten denn auch die vollständige, für eine unparteiische Beurtheilung durchaus unentbehrliche Nachweisung alles dessen, wodurch der Jesuitismus vorbereitet und hervorgerufen ist. Das Verhältnis des Jesuitismus zum Katholicismus war, ihrer Ansicht nach, nicht klar und deutlich genug hervorgehoben. Auch wurden sie nicht befriedigt durch die Muthmaßungen des Verfassers betreffend den vermuthlichen Einfluß des Jesuitenordens auf die Zukunft der christlichen Kirche. Zu ihrem Bedauern konnten sie daher dem Verfasser den ausgesetzten Ehrenpreis nicht zuerkennen.

Der Bitte des Verfassers, seine Abhandlung zurückzuerhalten, wird Genüge geleistet werden, wenn er sich schriftlich an den Secretär der Gesellschaft wendet, und zwar, wenn er unbekannt bleiben will, so, daß die Identität des Briefstellers und des Verfassers der Abhandlung nicht zweifelhaft ist.

Ueber die Aufgabe: „Eine apologetische Abhandlung über den bleibenden Werth der christlichen Religion", waren zwei Arbeiten eingegangen, eine hochdeutsche mit dem Sinnspruch: Siehe, ich bin bei euch u. s. w. (Matth. 28, 20) und eine holländische mit dem Motto: *Εὐαγγέλιον αἰώνιον*.

Die erste war die Arbeit eines begabten und freisinnigen Mannes und enthielt manche beherzigenswerthe Bemerkung. Aber es war fast unvermeidlich, daß in einer volksmäßigen Schrift so kleinen Umfanges manches Bedenken ungelöst blieb und manche Fragen, welche eine nähere und besondere Erörterung verdienten, nur leise berührt wurden. Auch fehlte eine bestimmte Nachweisung der Gründe, worauf die Angriffe gegen den bleibenden Werth des Christentums sich stützen. Auf Krönung hatte daher der talentvolle Verfasser keinen Anspruch.

Der zweiten Arbeit erkannten die Herren Directoren einstimmig keinen geringen Werth zu. Sie legte viele Kenntnis und Belesenheit und große Liebe zum Christentume an den Tag; über-

dies war sie klar und anziehend geschrieben. Gleichwol mußten die Herren Directoren eine verneinende Antwort geben auf die Frage, ob diese Abhandlung mit dem ausgesetzten Ehrenpreise gekrönt und in die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden sollte. In dem ersten Theile gab der Verfasser etwas Anderes, als die Frage bezweckte, und befolgte bei der Darstellung der Religion Jesu eine Methode, welche eher Bedenklichkeiten hervorrief, als beseitigte. Der Zusammenhang zwischen diesem ersten und dem zweiten Theil war nicht ganz befriedigend. Dem zweiten Theile, mehr thetisch als apologetisch, mangelte es an Ueberzeugungskraft, weil der Gang der Beweisführung nicht fest und bestimmt, die psychologische und historische Untersuchung nicht tief und gründlich genug war, und die philosophischen Ansichten oft sehr streitig waren. Hatte daher der Verfasser der Aufgabe kein Genüge geleistet, so fanden gleichwol die Herren Directoren in der ganzen Abhandlung, zumal in dem letzten Abschnitt des zweiten Theils, so viel Gutes und Schönes, daß sie ihm einen Beweis ihrer Werthschätzung seiner Arbeit nicht vorenthalten durften. Sie beschlossen demnach, ihm eine silberne Medaille und hundert Gulden zuzuerkennen, wenn er seinen Namen bekannt machen wollte.

Vor dem Abdruck dieses Programms hat sich als Verfasser bekannt gemacht der Herr E. Snellen, Prediger zu Driel in der Provinz Gelderland.

Drei schon vorher ausgeschriebene Preisfragen stellt die Gesellschaft von neuem auf, zwei derselben aber etwas abgeändert, so daß sie jetzt also lauten:

1) Eine Abhandlung „über den Einfluß, welchen philosophische Systeme auf die christliche Theologie in Holland gehabt haben, seit der Reformation bis auf unsere Tage“.
2) Eine Abhandlung „über die anthropologischen und theologischen Gründe, worauf die Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens beruht, mit Nachweisung des Einflusses, welchen das Ergebnis dieser Untersuchung auf das Urtheil über die verschiedenen

Formen und Auffassungen des Christentums haben muß."

3) „In welchem Verhältnis steht der Jesuitismus zu den Principien, wonach die christliche Kirche sich ursprünglich gebildet und, zumal in dem römischen Katholicismus, im Laufe der Jahrhunderte weiter entwickelt hat? und was ist für die Zukunft der christlichen Kirche von dem Jesuitismus zu erwarten?"

Als neue Preisfragen werden von der Gesellschaft die zwei folgenden ausgeschrieben:

4) Mit Hinsicht auf die Unruhen, welche in verschiedenen Ländern bei der Volksclasse der Arbeiter sich zeigen, auf die communistisch-socialistischen Ideen, welche ihnen durch zahlreiche Schriften eingeprägt werden, und auf die Gefahr, welche deshalb den socialen Zustand bedroht, fragt die Gesellschaft: „Wie müssen die socialen Bewegungen unserer Zeit, in Verbindung mit früheren Erscheinungen der Art, ihrem wesentlichen Charakter nach gekennzeichnet und vom christlichen Standpunkt aus beurtheilt werden? und was ist in dieser Hinsicht die Bestimmung und Aufgabe der christlichen Kirche?"

5) „Was lehrt die Geschichte der holländischen reformirten Kirche über die Herrschaft und das Recht des Confessionalismus in dieser Kirche?"

Die Gesellschaft verlangt, daß bei der letzteren Untersuchung nicht nur auf die Aussprüche und Handlungen der Vorsteher und Aufseher der Kirche achtgegeben werde, sondern auch auf den Geist der Gemeinde, wie derselbe in den Thaten und Schriften ihrer Mitglieder sich darstellt.

Die Antworten auf die erste Frage werden erwartet vor dem 15. Juni 1873, die auf die vier übrigeu Fragen vor dem 15. December 1872. Alles, was später einkommt, wird bei Seite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen werden.

Für die genügende Beantwortung jeder der obengenannten Preisfragen wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Geld entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft, von 250 Gulden an Werth, nebst 150 Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst 335 Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die Humanität, die Trennung von Kirche und Staat und die päpstliche Unfehlbarkeit; vor dem 15. Juni 1872 auf die Frage über die christliche Mission.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie nicht in Betracht kommen. Ueberdies wird den Verfassern auf's neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung oder Bündigkeit großer Werth gelegt wird, und daß es ihnen sehr zum Schaden gereicht, wenn sie bei ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äußere Form vernachläßigen. Die Herren Directoren machen daher ihren festen Beschluß bekannt, daß sie Abhandlungen, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheil undeutlich ist, der Beurtheilung nicht unterziehen werden.

Die Abhandlungen müssen mit einer der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben sein und portofrei besorgt werden an den Herrn Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, **A. Kuenen,** Doctor der Theologie und Prof. zu **Leiden.**

Ferner wird zur Warnung auf's neue daran erinnert, daß die Verfasser durch Einlieferung ihrer Arbeiten sich verpflichten, von einer gekrönten und in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu

veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Herren Directoren erhalten zu haben.

Auch werde im Auge behalten, daß die eingesandte Handschrift jeder abgewiesenen Abhandlung das Eigentum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, daß sie dieselbe freiwillig abtrete. Uebrigens hat jeder Verfasser das Recht, eine solche Abhandlung selbst durch den Druck bekannt zu machen.

3.

Programm
der
Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem,
für das Jahr 1872.

Directoren der Teyler'schen Stiftung vereinigten sich samt den Mitgliedern der theologischen Abtheilung am verwichenen 10. November, um ihr Urtheil abzugeben über die eingesandte Antwort auf die Frage nach der ursprünglichen Verfassung der christlichen Gemeinden, mit dem Denkspruch versehen: ὁ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς u. s. w.

Nur ein kleiner Theil dieser Arbeit konnte als Versuch einer Beantwortung gelten. Das Ganze verrieth einen Mangel an den erforderlichen Kenntnissen und wissenschaftlicher Methode zur Lösung der gestellten Frage. Ueberdies war die Form höchst mangelhaft. Es konnte also, nach der einstimmigen Meinung aller Beurtheiler, von einem Anspruch auf den Preis keine Rede sein. Die Frage wurde indessen wiederholt. Sie lautet:

„Was lehren uns die Schriften des Neuen Testaments sowol über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinden, als über die Veränderungen und Modificationen, welche darin vorgegangen sind während der Zeit, in welche das Entstehen jener Schriften fällt?"

Als neue Frage bietet die Gesellschaft die folgende zur Preisbewerbung an:

„Welchen Werth hat die Statistik der sittlichen Thatsachen für die sittlichen Wissenschaften und welchen Einfluß muß sie auf das Studium jener Wissenschaften haben?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Werth.

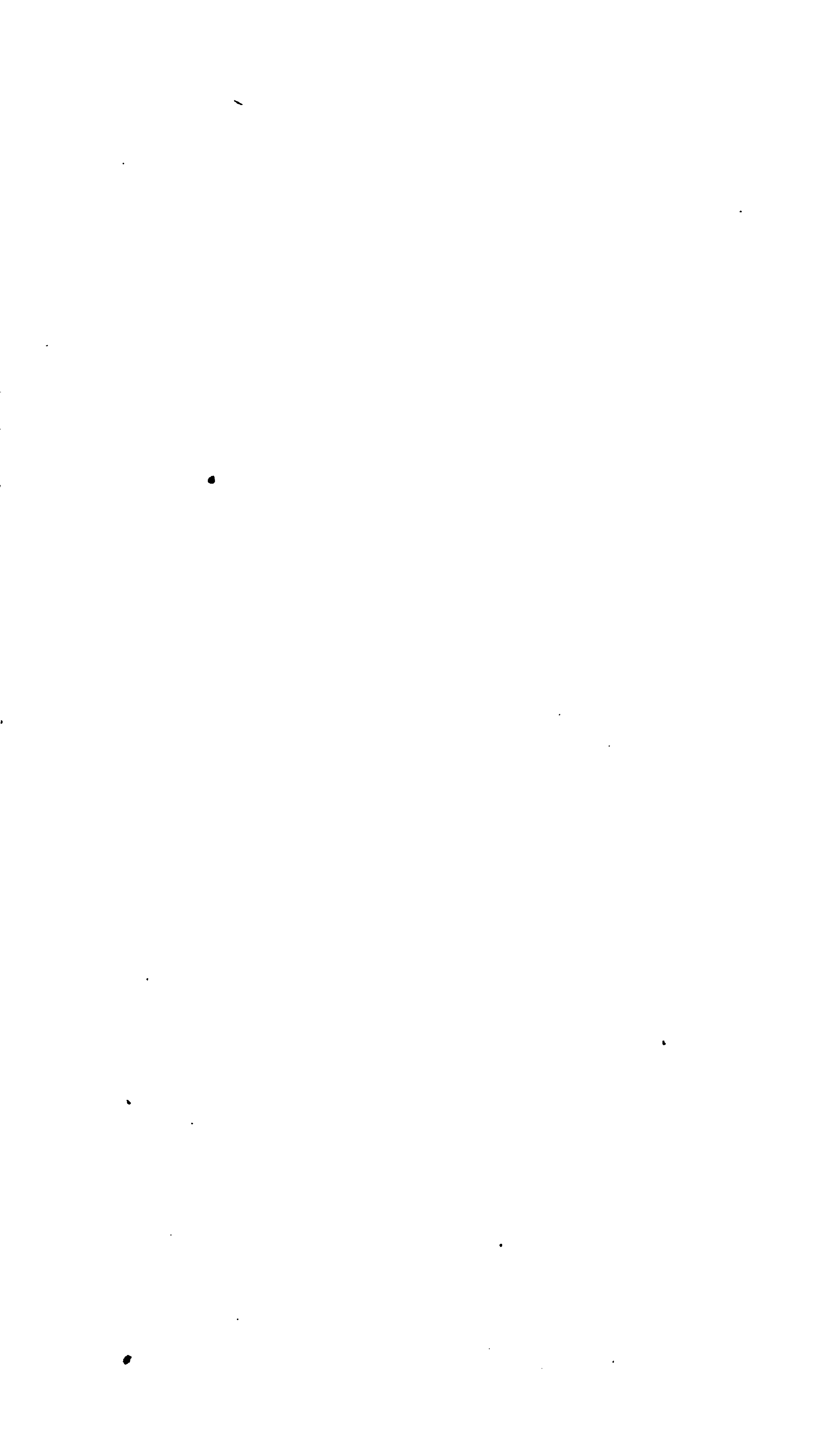
Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1873 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Berichtigungen.

In der Recension des Romang'schen Werkes (Heft II, S. 171—179) sind, da die Correcturen des Verfassers derselben nicht mehr aufgenommen werden konnten, folgende sinnentstellende Druckfehler stehen geblieben:

S. 172, Z. 15 v. u. lies: **Mängel** statt Mangel.
„ 6 v. u. lies: **Darlegung** statt Durchbildung.
„ 174, „ 15 v. u. lies: **geistesmächtigsten** statt geisteswichtigsten.
„ 175, „ 8 v. u. lies: **begleitete** statt bekleidete.
„ 176, „ 20 v. o. lies: **ein ihm** statt ihm.
„ 176, „ 4 v. u. lies: **gehören zu den besten** statt gehören mit Einigem zu dem Besten.
„ 177, „ 15 v. o. lies: **rachsüchtiges** statt nachsichtiges.
„ 177, „ 9 v. u. lies: **ausgezeichnete, die,** statt ausgezeichnete.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 7 2.
Fünfundvierzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1872.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

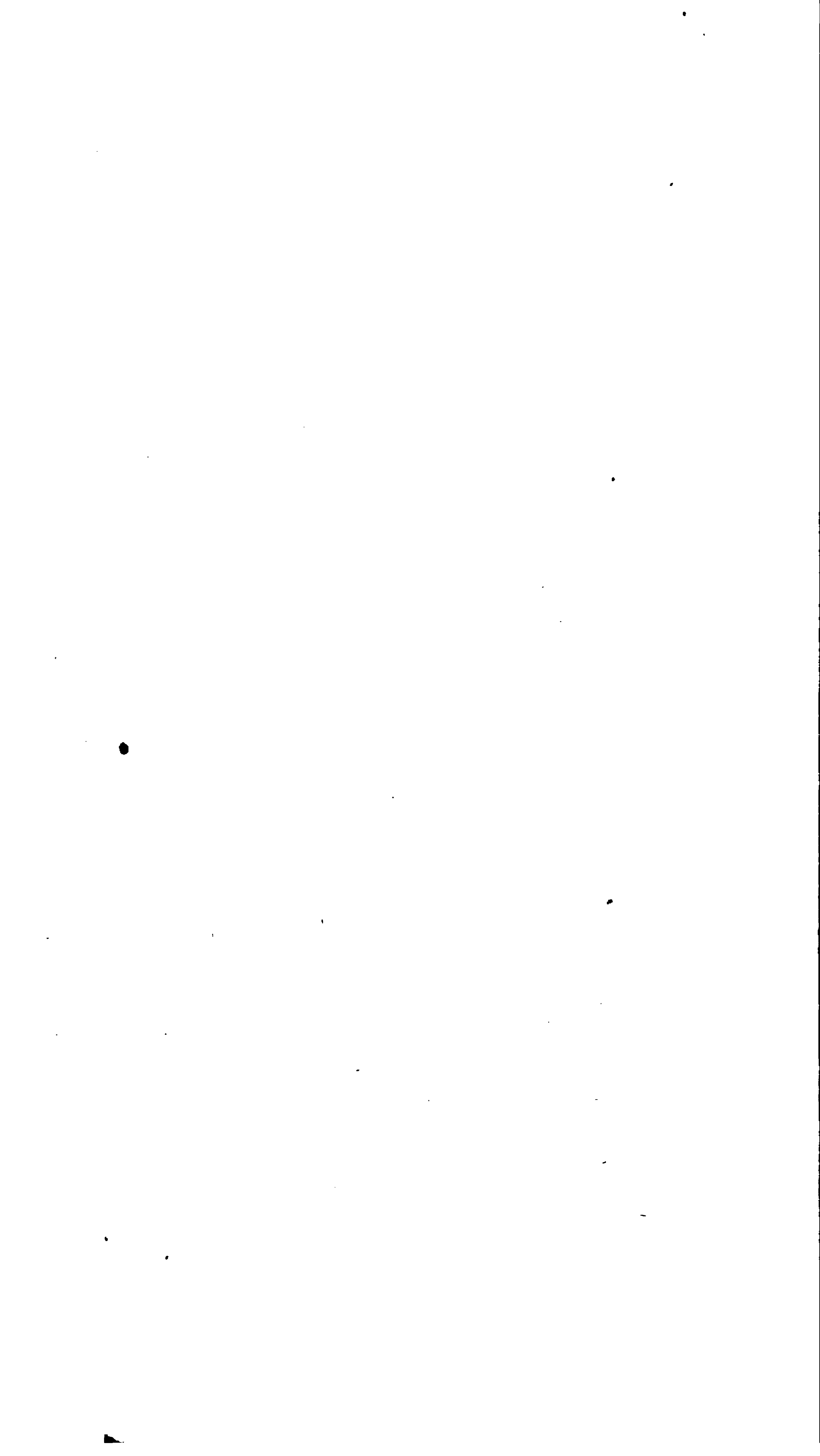
herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1872, drittes Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1872.



Abhandlungen.

1.

Ueber die Abgrenzung des Christlichen und der christlichen Gemeinschaften.

Von

Romang, emerit. Pfarrer zu Kiesen bei Thun (Schweiz).

Unversehens, infolge einer beiläufig ausgesprochenen Aeußerung, ist dem Verfasser dieser Abhandlung Veranlassung gegeben worden, seine Gedanken sorgfältiger zusammenzunehmen in Hinsicht auf die Abgrenzung desjenigen, was als das Wesentlichst-Christliche anzusehen sei, gegenüber dem, was nicht mehr als christlich gelten könne, und zugleich auch über das Verhalten der religiösen Gemeinschaften gegen einander, die auf manigfache Weise sich als christlich geltend machen. Diese Fragen haben in unserer Zeit ein wol ziemlich allgemein fühlbares Interesse. Es wird denn entschuldigt werden können, wenn hier einige Reflexionen über dieselben vorgelegt werden, in der Hoffnung, vielleicht die Aufmerksamkeit darauf hinlenken zu können, so daß sie dann von in höherem Maße dazu Berufenen genügender werden erörtert werden. Ueber die Veranlassung mag im Verlaufe dieser Erörterungen, bei der sorgfältigern Darlegung der anderswo nur beiläufig ausgesprochenen Ansicht, das hier Zuläßliche eingeflochten werden.

Ueberall, wo das Christentum hindringt, muß der Mensch, welcher mit demselben in Berührung kommt, irgendwie eine Stellung zu demselben einnehmen, sei es, daß er sich ihm hingebe, oder daß

er es abweise. In beiden Fällen sollte man denn sich selbst klar sein über das Wesen desselben — also darüber, was ihm eigen sei, wodurch es sich abgrenze gegen alles, was es nicht selbst ist. Und wenn es mehrfache Gestalten annimmt, so tritt für jede derselben im Verhältnis zu den anderen eine ähnliche Aufforderung ein. In unserer Zeit ist dies auch noch mehr der Fall, als kaum je in einer früheren.

Seit einem Jahrhundert hat das Bewußtsein, vornehmlich bei den Gebildeten, verschiedene Stellungen eingenommen zum Christentum. Bei den englischen Deisten und dann bei den französischen Encyklopädisten stellte es sich in den entschiedensten Gegensatz zu demselben. Diese schritten gegen dasselbe vor zur offensten Bestreitung. „Ecraser l'infame“ war dabei die sehr bezeichnende Losung.

In Deutschland erlaubte man sich damals in ernsteren Verhandlungen nur noch, in der Textkritik und in der grammatischen und historischen Erklärung der biblischen Schriften die nämlichen Grundsätze zu befolgen, wie bei der Erklärung der Classiker und in der Erforschung der Profangeschichte. Dann suchte der sich an Kant anlehnende Rationalismus der in den Bekenntnisschriften der Reformationszeit niedergelegten Lehre einen Sinn abzugewinnen, oder auch ihr eine Wendung zu geben, daß sie nicht als unverträglich erscheine mit der eingetretenen Verstandesbildung. Und in thatsächlich sich aufdringenden Dingen, welche das menschliche Erkennen übersteigen, ist in freiwissenschaftlicher Behandlung nicht viel mehr zu verlangen. Die allgemeine Bildung ließ sich jedoch schon damals bestimmen durch französische und englische Einwirkungen. In der Glanzperiode der deutschen Literatur verhielten sich die Koryphäen derselben vornehm ablehnend gegen das Christentum. Und die höheren, überhaupt die gebildeten Stände nahmen eine Stellung zu demselben ein, daß Schleiermacher sich veranlaßt sah zu dem bekannten Ausspruch, sie seien fern von allem, was der Religion auch nur ähnlich sei. Dem bildungslosen Volk wollte man indessen, wie angeblich jener Papst, die fabula de Christo lassen. Man fand ohne Zweifel ebenfalls, daß klug benutzt sie recht nützlich werden könne.

Schleiermacher brachte dann unter den gebildeten Deutschen die Religion, und zwar, obschon zunächst in einer sehr allgemeinen Fassung, wirklich die christliche, wieder zur Anerkennung als eine wichtige Angelegenheit auch für sie. Dann trat, nachdem die Noth der Zeit das Volk, und auch manche Gebildete, wieder beten gelehrt, und einige Zeit eine Wendung nach dem Mittelalterlich-Positiven hin auch in Literatur und Kunst herrschend zu werden geschienen hatte, Hegel auf mit einer Art von speculativer Construction des Christentums, und Schelling, der schon vor jenem einiges Aehnliche ausgesprochen hatte, mit einer sich entschieden an das Geschichtliche haltenden Philosophie, die er auch Philosophie der Offenbarung nannte. Das Christentum trat wieder aus der Unmerklichkeit, in die es bei den Gebildeten zusammengeschwunden war, hervor in einer vielbefassenden Entwickelung. Beim Volk hatte es in jener Zeit, unter der Fortwirkung der ehemaligen Autorität, sich in einem äußerlichen Bestand erhalten, wenn auch nicht mit frischem innerem Lebenstrieb.

Jene genannten und auch andere hochbegabte Männer, hatten sich von der Kant'schen und Fichte'schen möglichst vom objectiv Gegebenen absehenden begrifflichen Fassung und Entwickelung des subjectiven Bewußtseinsinhaltes ab, und zur Erfassung des in der Natur und in der Geschichte Gegebenen hingewendet, welche beiden Gebiete sie in einer Art von Intuition zu durchschauen überzeugt waren. Geniale Geister erschauen auch wirklich in dieser Weise manches, was Anderen auch bei großer begrifflicher Denkentwickelung verborgen bleibt. Dabei denn wurde dem Positiven wieder eine größere Bedeutung zugestanden.

In der ersten Freudigkeit über diese Verkündigung glaubte man in Deutschland vom Schelling'schen und Hegel'schen Standpunkt aus alles Tiefste und Höchste auch in Ansehung der positiven Religion erschaut und nach seiner begrifflichen Nothwendigkeit erkannt zu haben. Schleiermacher aber war Theolog und hatte die Wirkung seiner in der Brüdergemeinde erhaltenen Jugendbildung in einem tiefen, zu religiösem Leben prädisponirten Gemüthe bewahrt, und diese gestaltete sich ihm dann, bei zugleich eminentester Denkthätigkeit, zu einer sehr eigentümlichen Weise christlicher Frömmigkeit

in tiefwissenschaftlicher Fassung — freilich in einer eigentümlich künstlichen.

Jene Anderen, und in seiner letzten Zeit einigermaßen auch Fichte, kamen von ihrer Speculation aus auch auf Christum. Und sie redeten von ihm, wenn auch nicht in den Worten der kirchlichen Lehre, so doch in einer nach dem Zusammenhang der ihrigen sich nicht als weniger bedeutsam ausnehmenden Weise. Für Schleiermacher aber war er ganz eigentlich das Centrum seines ganzen religiösen Lebens und theologischen Denkens. Er wird auch wirklich für das specifisch christliche Bewußtsein nichts Geringeres sein können. Gesetzt, Gott stehe denn doch auch für Schleiermacher höher.

Von Gott, als der über allen Gegensätzen des Endlichen stehenden Einheit der absoluten Causalität, ist bei Schleiermacher'scher Nüchternheit und Klarheit der begrifflichen Fassung nicht wohl viel Anderes zu sagen, als eben, daß er diese Einheit sei. Die weitläufigen Auseinandersetzungen beziehen sich bei ihm auf die Weise, wie das Endliche von der jeweilen in's Auge gefaßten Seite als zu Gott in Beziehung stehend zu fassen sei. Schelling hingegen handelt weitläufig von Dem, was dem Seienden vorausgehen soll, von dem Vorseienden, dem nur noch Sein-Könnenden. Dann erst kommt er zu bestimmten Lehren von Gott, von der Welt und von Christo. Diesen faßt er als mit dem Weltlichen in der Geschichte gegeben, in ihr auftretend, aber nichts Anderem gleichzustellend. Auch Hegel spricht, obgleich in sehr anderer Weise, weitläufig von Gott in seiner ewigen Idee, seiner Allgemeinheit, dann von der Unterscheidung, der Diremtion in ihm selbst, von der Differenz, seinem Sein als Anderer, der als der Sohn bezeichnet wird, in dem Gott — das erste Eine — bei sich selbst sei als Geist. Dies soll bekanntlich die speculative Erfassung der Dreieinigkeit sein — Gott gefaßt als sich dirimirende und in sich selbst zurückkehrende Macht.

Das als „Anderes" Gott Gegenüberstehende — der Sohn — ist aber nach dieser Darstellung zuerst die Welt, welche im Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott gewußt werde. Von diesem Ausspruch aber wird dann weiter fortgegangen zum Bewußtwerden Gottes im endlichen Geiste, zu der Einheit göttlicher und mensch-

licher Natur, die auch als Menschwerdung Gottes bezeichnet wird. Und diese Wendung der Hegel'schen Darstellung wird dann auch von einer Fraction der Hegel'schen Schule in einer Weise geltend gemacht, die wir später berücksichtigen müssen.

Hegel geht aber, freilich ohne bestimmte Begründung, sofort über zu dem beachtenswerthen Satz: diese Einheit habe als einzelner Mensch erscheinen müssen für die Anderen. Und dieser Eine ist ihm Jesus Christus. Alles dieses wird von Hegel als speculative Erkenntnis nach höchster Begriffsnothwendigkeit hingestellt. Das unbefangene Bewußtsein wird freilich nicht einsehen, wie in durchaus abstracter Begriffsentwickelung man auf den Einzelmenschen Jesus und auf diese Bedeutung desselben kommen könne. Dies würde nur möglich sein, wenn das vernünftige Denken, nach jener schon von Plato angedeuteten Conception des vollendeten Erkennens (Rep. VI, 511) „von einer höchsten Idee aus, nur der Ideen sich bedienend, nichts Wahrnehmbares hinzunehmend, bis zum Einzelnen herabsteigen könnte". Wer aber wird sagen dürfen, daß das Hegel'sche System diese Aufgabe gelöst habe? Wer wird ihre Lösung für möglich ansehen für die menschliche Intelligenz? Die Hegel'sche Logik ist eine Aneinanderreihung der abstractesten Begriffe, bei welcher vom Wahrnehmbaren nie ganz abgesehen wird. Und sowol der Geist als die Natur wird von Hegel nicht a priori erkannt, dialektisch aus einem höchsten Begriffe entwickelt, sondern als Gegebenes aufgenommen und nach Möglichkeit begrifflich gefaßt in der ihm eigenen Weise.

Für das menschliche Bewußtsein ist eben kein anderes Verhalten möglich. Namentlich von Christo können wir nur nach unabweisbarer geschichtlicher Thatsächlichkeit etwas wissen. Nur nach eigenster innerer Erfahrung oder nach der Autorität fremden Zeugnisses können wir diese Dignität bei ihm annehmen. Ahnungen eines solchen Verhältnisses des zu höherer Entwickelung fortgeschrittenen Menschen zu Gott erzeugen sich im vernünftigen Bewußtsein und geben sich verschiedentlich kund in den Religionen der Völker und in einzelnen Conceptionen der Denker. Auf die Einzelperson Jesu Christi aber kommt das Bewußtsein nur in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang. Dies hat vornehmlich

Schleiermacher hervorgestellt. Aber auch jene Anderen haben es erfahren und anerkannt. Eine solche Dignität Christi erkennt auch Hegel an, nicht weniger als Schelling. Der Erstere hält auch an den neutestamentlichen und kirchlichen Bezeichnungen „Vater" und „Sohn" fest als an „dem Glauben glücklich gegebenen Formen".

Nach der Fassung dieser drei untereinander sehr verschiedenen, für das wissenschaftliche religiöse Bewußtsein unserer Zeit bedeutendsten Männer ist also Christus das eigentliche Centrum des christlichen Bewußtseins. Die Abgrenzung des Christlichen wird denn festgesetzt werden müssen vor allem eben nach der Fassung der Christo einzig und ausschließlich zukommenden Dignität. Da wir aber nur nach den neutestamentlichen Schriften von ihm wissen, so wird auch ein bestimmtes Verhalten in Beziehung auf diese Urkunden des ursprünglichen Christentums für diese Grenzbestimmung wichtig sein.

Von der Fassung des Gottesbegriffs kann dieselbe nicht ausgehen. Nicht im Monotheismus liegt das durchaus Eigentümliche dieser Religion. Denn es gibt auch andere monotheistische Religionen, und es gibt auch monotheistische Gottesauffassungen in den bedeutendsten philosophischen Systemen der Griechen. Und obgleich der eigentliche Pantheismus nicht als christlich anzuerkennen ist, so kommen doch auch bei christlichen Denkern und Mystikern ziemlich pantheistisch lautende Aeußerungen vor. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, der Welt zu Gott, namentlich die doch nothwendig anzuerkennende Allgegenwart Gottes in der Welt, ist so schwer zu fassen, daß man leicht auf mehr oder weniger pantheistische Vorstellungen und Ausdrücke kommt.

Das der christlichen Religion durchaus Eigene ist, was in ihr von Christo gelehrt und geglaubt wird. In keiner anderen Religion hat der menschliche Stifter derselben eine so hohe Bedeutung. Nach der Fassung der Person Christi wird also die Abgrenzung des Christlichen zu bestimmen sein. Freilich wird man sich dabei vor übereilter Ausschließung in Acht zu nehmen haben. Vielleicht ist der Mensch nicht im Stande, das innerste Wesen Christi mit

Sicherheit vollkommen zu erkennen. Wir dürfen uns ja einer vollkommenen Erkenntnis auch desjenigen im menschlichen Wesen nicht rühmen, was dem Wichtigsten bei Christo am meisten analog sein möchte. Inwiefern jedoch Christus als Einzelexistenz in die Sphäre des Endlichen hereingetreten ist, wird es auch eine Grenze geben, über die bei der begrifflichen Fassung seines Wesens nicht hinauszugehen ist.

Die Juden erklären bis auf den heutigen Tag, daß sie sich hauptsächlich dadurch von den Christen geschieden fühlen, daß sie Jesum nur für einen Menschen ansehen können. Viele unter den Getauften hätten aber in unserer Zeit Ursache, nach dieser Grenzbestimmung sich auf die Seite der Juden zu stellen.

Die kirchliche Fassung der Person Christi — wahrer Mensch und wahrer Gott in Einer Person, in der Meinung eines wenigstens potenziellen Gegenwärtigseins aller göttlichen Vollkommenheiten in jedem Moment seines menschlichen Daseins — diese Fassung ist auf dem Standpunkt des gemeinverständigen Bewußtseins leichter zu bestreiten, als gegen alle Einwendungen auf eine diesem Bewußtseinszustand genügende Weise zu rechtfertigen.

Hegel wußte dies nicht weniger gut, als irgend ein Anderer. „Der Verstand", sagt er, „wenn er Lust dazu hat, braucht gar nicht aufzuhören, Widersprüche darin aufzuzeigen." Der Begriff (die höhere, speculative Denkform) sei dieses Unbegreifliche, er enthalte Widersprechendes in seiner Einheit. Der Geist hebe diese Widersprüche auf. Die Hegel'sche Weise der Aufhebung der Widersprüche, die sich bei genauerer Analyse der Begriffe erzeigen, besteht aber bekanntlich darin, das sich Widersprechende als wesentliche Momente eines einheitlichen Seins festzuhalten, was eben die höchste Bewährung des speculativen Denkens sein soll. Allein diese Dialektik verstößt in dem Ausdruck, in welchem er sie darlegt, meistens gar zu sehr gegen das Princip des Denkens und des Seins, welches Aristoteles unübertrefflich richtig ausgesprochen und mit Recht als das Erste und Unumstößlichste bezeichnet hat [1]. Indessen ist doch nichts gewisser, als daß sehr oft muß festgehalten

[1] Metaph. IV, 8 ff.

werden, was wir nicht in widerspruchlose Verstandesbegriffe fassen können. Davon ist, seit den Eleaten, das bekannteste Beispiel die Bewegung. Und bei genauer Analyse der Begriffe erzeigt sich Aehnliches bei sehr vielen Denkproblemen.

Die genannten Männer, auf welche bei Fragen dieser Art vor wol allen anderen zurückzugehen ist, erkannten denn in einer Auffassung der Person Christi, nach welcher er nicht auf der gleichen Stufe, wie andere Menschen, stehen, sondern höheren Wesens sein würde, das am meisten Eigentümliche des Christentums. Dagegen will Strauß und die sogenannte Jung-Hegel'sche oder Tübinger Schule und auch einige Andere, die ohne deren Ausdrucksweise einer ähnlichen Auffassung Raum geben, Christum nur als einen Menschen gelten lassen. Bei dieser Partei ist die allgemeinste Auffassung von Welt und Gott entschieden pantheistisch. Die früheren, gemeinverständigen Rationalisten hingegen, die ebenfalls in Christo nur einen Menschen sahen, hielten an einer theistischen Grundansicht fest. Sowol bei den Einen als bei den Anderen bleibt dann für Christum nur die Bedeutung, daß er für die Entstehung des Christentums die den Entscheid herbeiführende Veranlassung gewesen sei, dieses aber als Ergebnis des Zusammenwirkens manigfaltiger Elemente des damaligen religiösen Bewußtseinszustandes aufzufassen sein würde.

Daß aber diese Vorstellung von Christo nicht mehr innerhalb der Grenze des christlichen Bewußtseins stehe, wurde bis in die letzte Zeit wol allgemein angenommen. Es konnte nicht wohl bestritten werden. Denn nicht nur Strauß, sondern auch die früheren Aufgeklärten betrachteten sich selbst als über das Christentum hinausgeschritten auf einen höheren Standpunkt. Auch diejenigen, welche in der französischen Schweiz, zuerst im Canton Neuenburg, sich der Doctrin, oder wenigstens der Geistesrichtung, die ihnen als christianisme libéral präsentirt wurde, hingaben, hatten, wie es von Solchen, die sich dabei hervorstellten, offen ausgesprochen wurde, gemeint, sie stehen außerhalb der christlichen Kirche.

In der deutschen Schweiz hingegen wollten schon vor 30 Jahren einige Geistliche, unter denen Biedermann der durch Wissen,

durch speculative Begabung und manigfache persönliche Vorzüge ausgezeichneteste ist, ihre Stellung in der reformirten Landeskirche nicht aufgeben, obschon sie im wesentlichen auf dem gleichen Standpunkt wie Strauß zu stehen nicht leugneten, und die nahe Verwandtschaft mit Feuerbach damals nicht genügend ablehnen konnten. Seit bereits längerer Zeit geben sie sich jedoch das Ansehen, den Hegel'schen oder wenigstens Jung-Hegel'schen Pantheismus überwunden zu haben, und suchen eine mehr der ursprünglichen Hegel'schen Darstellung entsprechende, jedenfalls eine sehr eminente Stellung für die Person Christi auszumitteln. Wir können freilich nicht anerkennen, daß der Pantheismus durch Biedermanns Dogmatik wahrhaft überwunden worden sei, und nicht einsehen, daß mit Christo, wenn er in der Weise zu fassen wäre, wie es in diesem Werk geschieht, ein „ganz neues Princip zuerst in die Wirklichkeit der Geschichte eingetreten" sein würde. Doch das Buch Biedermanns wird in Deutschland nicht übersehen. Und wir brauchen nicht hier erst darauf hinzuweisen.

Auf's bestimmteste können wir jedenfalls bezeugen, daß die populären Wortführer des „freien oder liberalen Christentums" in der Schweiz — in den deutschen Cantonen nicht weniger, als in den französischen — von Christo in einer Weise reden, die für das gemeine, unwissenschaftliche Bewußtsein im wesentlichen auf dasselbe hinauskommt, wie die Redensarten der früheren Rationalisten von dem Weisen von Nazareth, oder auch der — freilich seither weiter fortgeschrittenen Aufständischen in Paris, die noch im Jahr 1848 Christum als einen ausgezeichneten „Volksfreund" in Ehren halten zu wollen schienen.

In solcher Weise stehen sich gegenwärtig in Hinsicht auf diesen für die Abgrenzung des Christlichen nach seinem innersten Wesen so wichtigen Punkt die Ansichten gegenüber nicht nur bei den Theologen, sondern bereits im Volk, wenigstens in der Schweiz, und wol auch in manchen Städten und Gegenden von Deutschland.

Ob Christus nur als Mensch zu fassen, oder ob eine höhere Dignität bei ihm anzuerkennen sei? Dies ist die Hauptfrage. Bisher hätte man wol ziemlich durchgängig nach diesem Merkmal

die Grenze zwischen der christlichen und der nichtchristlichen Ueberzeugungsweise bestimmen zu sollen geglaubt. Jedenfalls muß dasselbe als ein wichtiger Unterscheidungspunkt anerkannt werden.

Hier nun möge es dem Verfasser dieser Abhandlung erlaubt sein, einige Augenblicke gewissermaßen in eigener Sache zu reden. Es soll nur insoweit geschehen, als zugleich die gegenwärtige Erörterung dadurch gefördert werden kann.

In der „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift" für evangelische Geistliche und Gemeinden 1871, Heft 4, wird dem Verfasser in einem Ton, zu dem er nicht Veranlassung gegeben hat, als „Ketzerrichterei", als ein „Scheiden der Schafe von den Böcken" und als „Dreistigkeit" vorgeworfen, daß er gesagt habe: „Die Annahme, daß Jesus ganz nur Mensch gewesen, sei so weit abgekommen von dem Bewußtsein der ersten Christenheit, daß, wer sie theile, nicht mehr Anspruch machen könne, Christ zu sein." Etwas dieser Art hat er allerdings gesagt, in einer gewissermaßen apologetischen, möglichst populär gehaltenen Schrift [1]), in welcher er sich nicht an die theologisch oder philosophisch, und überhaupt nicht an die höher Gebildeten, sondern, wie der Titel verständlich genug andeutet, nur an die einigermaßen Gebildeten in der Mittelschicht des Volks wenden wollte, vor allen an Primar- und Mittelschullehrer und Aehnliche, und zwar an solche, die von der Lehre der Kirche und der Schrift abgekommen seien. Für Geistliche dürfte diese Arbeit allfällig insofern einiger Beachtung werth sein, als sie sich mit solchen Leuten auseinanderzusetzen hätten.

Das Persönliche darf hier nicht weiter zur Sprache gebracht werden. Aber die Erörterung der uns hier beschäftigenden Frage wird sich ganz passend an unsere so streng misbilligten Aeußerungen anschließen können.

An der Stelle, wo der Ausdruck „ganz nur Mensch" steht — mit dem Zusatz „ganz unterworfen dem allgemeinen Gesetz des menschlichen Daseins" — hat der Verfasser bloß gesagt: „Sich selbst klare Geister haben bis in die letzte Zeit dabei nicht Anspruch

---

1) Reden über wichtigere Fragen der Religion an die Gebildeteren unter dem Volke. Heidelberg, Winter'sche Universitäts-Buchhandlung, 1870.

gemacht, noch Christen zu sein." Dies nun ist jedenfalls richtig. Jene Franzosen, auf die wir hingewiesen, sowie auch Strauß haben es nicht gethan. Und es wird als die eigene Meinung des Verfassers sogleich beigefügt, „man sollte wol überlegen, ob dies nur eine Fortentwickelung der nämlichen Religion heißen dürfe, oder ob es nicht vielmehr der Anfang einer neuen Religion sein würde?" Strauß will wirklich den Cultus des Genius an die Stelle des Christentums setzen, und sagt ausdrücklich, daß die neue speculative Theologie von der protestantisch-kirchlichen Lehre weit mehr verschieden sei, als der Katholicismus. Wenn also Protestantismus und Katholicismus verschiedene Religionen sind, so würde auch diese speculative Lehre eine neue Religion begründen, sofern sie eine wirkliche Religionsgemeinschaft zu bilden im Stande ist. Hierauf werden wir zurückkommen.

Und, was nicht hätte ignorirt werden sollen, nur für die Mitgliedschaft in der „positiv-christlichen" Kirche, welche auf der „positiven Grundlage dieser Religion beruhe" (nach dem allgemeinen, dem juristischen Sprachgebrauch in Ansehung des Wortes „positiv" — und auch nach dem von Professor Rothe), nur für diese meinte ich verlangen zu dürfen, daß festgehalten werde „an dem grundwesentlichen Inhalt des ursprünglichen religiösen Bewußtsein-Lebens der Apostel und der ersten Christenheit" — wohlverstanden, wie dies dabei auch ausdrücklich bemerkt wurde, „nicht an Vorstellungen und Begriffsbestimmungen, welche Christus nicht ausgesprochen hat, und welche die Apostel nicht kannten". Nur von denen, welche „diesen innersten Bewußtseinsgehalt" verwerfen, habe ich mir den Ausdruck erlaubt, „daß sie nicht auf der Basis des positiven Christentums zu stehen behaupten und nicht beanspruchen sollten, Glieder der positiv-christlichen Kirche zu sein (S. 312. 313 der Schrift). Damit war aber nicht gesagt, daß man ihnen die Bezeichnung als Christen durchaus verweigern solle. Hierüber wird denn später noch gesprochen werden. Auf das Festhalten an dem Zusammenhang mit dem urkundlich bezeugten ursprünglichen Christentum aber scheint uns, wie wir darauf schon hingedeutet haben, sehr viel anzukommen für die Erhaltung des Eigentümlich-Christlichen, besonders in der Krisis, in welcher sich gegenwärtig

die Kirche befindet. Doch dieser Punkt muß dann eigens erörtert werden. Denn dies ist das andere der beiden angegebenen Hauptmerkmale, nach denen wir die allgemeinste Abgrenzung des Christlichen feststellen möchten.

Wir haben bereits auf Schleiermacher hingewiesen, als auf denjenigen, welcher im Anfang des Jahrhunderts das Ansehen der Religion zuerst mit Erfolg bei den Gebildeten wiederherzustellen unternommen habe. Und eben bei der Frage von der Abgrenzung des Christlichen und Nichtchristlichen ist nicht zuletzt an ihn zu denken. Freilich kann dem, der sich auf Schleiermacher beruft, zu verstehen gegeben werden, er fände dabei selbst keine Stellung innerhalb der Abgrenzung der Kirche, wie dieselbe früher bestimmt worden ist und von manchen Theologen und Kirchenbehörden noch jetzt festgehalten wird. Das ist auch dem Verfasser jener Schrift vorgehalten worden. Dieser aber hatte damals um so mehr Grund, sich vor Anderen auf Schleiermacher zu beziehen, da er nicht Theologisch- und überhaupt nicht besonders Hochgebildeten, die von dem kirchlichen Glauben abgekommen sind, am ersten eine Fassung der Person Christi und der christlichen Lehre glaubte annehmbar machen zu können, die im wesentlichsten der Schleiermacher'schen entspreche. Um eine Vorstellung von Christo bei ihnen zu veranlassen, bei der sie nicht weniger hoch von ihm denken, hat er in möglichst populärer Rede seine Worte jeweilen gestellt und gewendet, wie es eben gelingen mochte.

Schleiermacher nun hat in der letzten und ohne Zweifel sorgfältigsten Darstellung seiner Lehre (in der Ausgabe seiner Dogmatik vom Jahre 1831, Bd. II, S. 34. 35. 37) erklärt, „der Gedanke, über Christum hinausgehen zu wollen und zu können, und die Meinung, er sei auch seinem inneren Wesen nach nicht mehr, als von ihm habe erscheinen können, sei die Grenze des christlichen Glaubens und soviel wie eine Aufhebung der ersten Voraussetzungen desselben". Und ausdrücklich sagt er auch, „nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, könne sein eigentümlicher geistiger Gehalt erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act". Dabei ist eine

Fortentwickelung des religiösen Bewußtseins der Christen nicht ausgeschlossen. Aber diese würde bestehen in einer vollkommeneren Erfassung des innersten Wesens Christi, die selbst als eine Erweisung einer von ihm ausgehenden Wirkung zu fassen sein würde. Dieser Ausspruch aber muß ganz eigentlich als die Schleiermacher'sche Grenzbestimmung des Christlichen anerkannt werden. Und der Verfasser jener Arbeit wollte mit dem am populärsten scheinenden Ausdruck: „ganz nur Mensch und ganz unterworfen dem allgemeinen Gesetz des menschlichen Daseins", welche Annahme er als außerhalb der Grenze des positiv-christlichen Glaubens liegend bezeichnete, im wesentlichen eben diese Schleiermacher'sche Grenzbestimmung einigermaßen zum Bewußtsein bringen, oder doch dadurch, sowie durch andere Wendungen seiner Rede, zu einer nicht weniger hohen Auffassung des Wesens Christi veranlassen. Auch darin, daß er, um dem an der Verstandesbildung unserer Zeit theilnehmenden Bewußtsein eine solche Auffassung zu empfehlen, erinnerte, wie es selbst ähnliche Ansichten gelten lasse, wie es z. B. die höhere Begabung außerordentlicher Persönlichkeiten als ein reicheres Einströmen und Einwohnen höherer, göttlicher Kräfte zu fassen geneigt sei — auch darin hat er sich so ziemlich der Schleiermacher'schen Fassung angeschlossen, wie diese sich ankündigt schon in dem Ausdruck „allgemeine Quelle des geistigen Lebens, aus welcher durch einen schöpferischen Act der eigentümliche geistige Gehalt des Wesens Christi hervorgetreten sei", und auch in der Hinweisung auf „die Heroen, die zu hoher Begeisterung aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet seien" (I, 89). Und wird man viel bessere Wege einschlagen können, wenn Denkbedürfnisse rege geworden sind, die sich nicht durch ältere Formeln der kirchlichen Lehre zur Ruhe verweisen lassen? Der Verfasser jener Schrift wäre denn kein engherzigerer Ketzerrichter, als Schleiermacher. So viel zur Rechtfertigung einiger nicht auf die strengste wissenschaftliche Genauigkeit Anspruch machenden Ausdrücke.

Ja auch auf Hegel kann sich berufen, wer eine höhere, die Grenze des Menschlichen überschreitende Dignität Christi annimmt. Er redet freilich zunächst im allgemeinen von Einheit göttlicher und menschlicher Natur, von Menschwerdung Gottes. Solche

Stellen werden denn von den deutschen Verkündigern des liberalen Christentums aufgegriffen. Diese sagen in ihren auf die Menge berechneten Blättern, jeder zu geistiger, sittlicher Entwickelung fortgeschrittene Mensch sei ein Sohn Gottes. In diesem Sinne sei das Wort von Christo zu verstehen, als dem Vorzüglichsten unter ihnen. Hegel sagt aber an einer Hauptstelle: „Wenn man Christus betrachtet, wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner ihn betrachten, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes im allgemeinen Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt, nicht auf dem der wahren Religion.“ [1]) Hegel schließt also Solche noch entschiedener aus von der christlichen, von der wahren Religion. Unsere Abgrenzung sollte denn auch nach diesem Zeugnis nicht zu eng gezogen sein.

Und wir wollen, gesetzt zum Ueberfluß, noch eine andere, gewiß für die Allgemeine kirchliche Zeitschrift für evangelische Geistliche und Gemeinden nicht zu verwerfende gewichtige Autorität dafür, daß von Christo nicht weniger hoch gedacht werden dürfe, anführen. In seinem Hauptwerke (Dogm. II, 648), in einer einläßlichen Beurtheilung der sich auf Kant stützenden rationalistischen Auffassung der Person Christi, sagt Herr Professor Schenkel: „Das moralische Ideal wird dabei ohne alle innere Nothwendigkeit mit der Person Christi in Verbindung gebracht, und es kann diesem Standpunkt zuletzt nichts Anderes als das niederschlagende Geständnis erübrigen, daß von der Wissenschaft die Person Christi zwar als eine sehr ausgezeichnete, aber gleichwol der Beschränktheit alles Endlichen schlechthin unterworfene Persönlichkeit begriffen zu werden vermöge. Damit hat denn das Personleben Christi alle nothwendige Bedeutung für die Wiederherstellung des menschlichen Heils verloren. Anstatt daß er derjenige wäre, der das absolute Leben Gottes der Welt mittheilt, welcher dieselbe aus der ewigen schöpferischen Fülle des göttlichen Geistes im innersten Mittelpunkt

---

[1]) Hegel, Phil. d. Rel. II, 240.

erneuert und vollendet, erscheint er als lediglich singuläres Individuum, in welchem derjenige moralische Proceß, welcher in Allen sich vollziehen soll, zufällig zuerst mit besonderer Energie sich vollzogen hat. Er hat ein gutes Beispiel gegeben, er ist ein nachahmungswürdiges moralisches Vorbild; aber er hat sich keineswegs als ursprünglicher, einzigartiger, unentbehrlicher, schöpferischer Quell- und Lebenspunkt, als Anfänger und Vollender einer gottgemäßen Entwickelung der Menschheit zur Heilsgemeinschaft erwiesen.“ Auch wird dann die gnostische Fassung der Lehre von Christo, wie die mit dieser ungefähr auf die gleiche Linie gestellte neu-speculative, nach welcher der absolute Geist in einem innerweltlichen Naturproceß sich explicire, als Irrtum bezeichnet und gesagt, die geschichtliche Realität des Erlösers werde dabei eigentlich neutralisirt, und nach dieser Fassung wäre es in Wahrheit eine Lästerung, sich in einzigartiger Weise als Sohn Gottes zu bezeichnen, als ob die übrigen Personen an sich nicht ebenso gut Söhne Gottes wären (S. 650). Ausdrücklich wird von Christo auch gesagt: „Er muß nicht lediglich wie ein anderer Mensch gewesen sein.“ (S. 657.) Er ist der ewige persönliche Mittelpunkt der Menschheit, derjenige, welcher von Ewigkeit her als himmlischer Adam alle Menschen in sich zusammenfaßt. Gott selbst ist in ihm Mensch geworden. Er ist der vollendete Gottmensch.“ (S. 728.) Wir hatten, obgleich wir wußten, daß gewisse Wandelungen vorgegangen sind, nicht daran gedacht, daß, wer so von Christo geredet, durch unsere oben angeführte Aeußerung berührt werden könnte — durch die Worte: wer von Christo annehme, er sei ganz nur Mensch gewesen, ganz unterworfen dem allgemeinen Gesetz des menschlichen Daseins, stehe auf der Grenze wenigstens des christlichen Bewußtseins, und bei Verwerfung des religiösen Bewußtseinsgehaltes der Apostel sollte man nicht behaupten, auf der Basis des „positiven“ Christentums zu stehen. Ja wir sind geneigt, anzunehmen, Herr Schenkel verstehe immerfort unter der „Einzigartigkeit“ Christi, ähnlich wie auch Herr Biedermann unter dem mit Christo zuerst in die Menschheit hereingetretenen Princip, etwas der Schleiermacher'schen und auch der Hegel'schen Fassung ziemlich Entsprechendes. Aber in diesem Falle würden wir sagen zu dürfen glauben, wenn etwas

so sehr Einzigartiges, ein Princip (also doch wol eine reale Wesenheit — ein ἐνεργείᾳ nicht nur δυνάμει ὄν), das vorher noch gar nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschengeschlechts sich gefunden habe, bei ihm anzuerkennen sei; wenn er, nach dem Schleiermacher'schen Ausdruck, nicht aus dem Lebenskreise, dem er angehörte, nicht aus dem Gesamtleben der Menschheit, als solcher, zu erklären sei: — dann sei er nicht ganz nur Mensch, nicht ganz unterworfen dem Gesetz des menschlichen Daseins. Er wäre ja nicht befaßt in dem Begriff des Menschen, nicht in dem allgemeinen Gattungswesen der Menschheit — wäre von oben herbeigekommen in diese, wie sie vor ihm gewesen ist, und käme auch seither hinzu, wie von außen her, zu Allen, auf welche seine Wirkung sich erstreckte.

Jedenfalls ist es Thatsache, daß das Publikum, an welches man seit einem Decennium sich wendet, in die Hauptsätze der Dogmatik von Herrn Schenkel, und auch derjenigen von Herrn Biedermann, nicht im geringsten besser sich zu finden weiß, als in die kirchliche Formel: wahrer Mensch und wahrer Gott in Einer Person. Eher noch wird ihm diese einigermaßen faßbar vorkommen, als folgende Schenkel'sche: „Die Dignität der Person Christi besteht darin, daß das Selbstbewußtsein Gottes, sofern es von Ewigkeit her bezogen ist auf die Menschheit, in ihr seine vollkommen menschliche Selbstoffenbarung gefunden hat" (S. 643) — „und daß er die Idee der Menschheit, wie sie ewig persönlich in Gott lebte, aus seinem eigenen persönlichen Selbstbewußtsein heraus in das Bewußtsein der Menschheit eingepflanzt hat, und damit Stellvertreter der Gottheit gegenüber der Menschheit, und der Menschheit gegenüber der Gottheit ist" (S. 730). Thatsache ist es, daß in den Schriften, welche in der Schweiz dem emancipirten großen Publikum das freie Christentum faßbar machen, buchstäblich das ausgesprochen wird, was in den hier angeführten Stellen Herr Schenkel verwirft, und was Hegel bezeichnet als „nicht auf dem Standpunkt der christlichen, nicht auf dem der wahren Religion stehend". Und so muß es kommen bei dem eingehaltenen Verfahren. Es ist eine psychologische Nothwendigkeit, daß das auf der Stufe der allgemeinen Bildung unserer Zeit stehende Be-

wußtsein bei solchen Einwirkungen auf eine solche Fassung geführt wird.

Wir halten denn dafür, wenn man den positiv-christlichen Standpunkt nicht verlassen, wenn man die Möglichkeit des Bestehens von des Namens würdiger Religion unter den christlich heißenden Völkern erhalten wolle, so müsse an der höheren Dignität Christi, die dann, als von Gott kommend, eine göttliche sein muß und als göttlich bezeichnet werden sollte, festgehalten werden.

Nach diesem Grenzpunkt vor allem aus würde die Abgrenzung des Christlichen und des Nichtchristlichen zu bestimmen sein. Wird aber eine höhere Dignität, als keinem anderen Menschen zukommt, bei Christo angenommen, so würde man über die begriffliche Fassung derselben sich nicht zu heftigem Streiten fortreißen lassen sollen. Seit bald 2000 Jahren ist eine durchaus befriedigende und vollkommene gewisse nicht zu Stande gekommen. Und es wird schwerlich eine vollgenügende gefunden werden. Schon wurde bemerkt, daß wir auch beim Menschen dasjenige, was am ersten dem, was von Christo durch die Apostel bezeugt worden ist, und was demnach bis in die neuere Zeit die Christenheit geglaubt hat, analog sein dürfte, nicht vollkommen durchschauen und begreifen. Wer kann sagen, er kenne auf den Grund die Natur der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe, schon wenn nur noch von ihr als dem Princip des physischen menschlichen Lebens die Rede ist? Und dann erst das Princip des höheren Lebens, welches durch das Wort Vernunft bezeichnet wird — dürfen wir behaupten, daß wir sein innerstes Wesen und sein Verhalten zu denjenigen Lebensthätigkeiten vollkommen zu erkennen vermögen, welche uns mit dem Bewußtseinsleben der höheren Ordnungen der unvernünftigen Thiere gemein sind? Ueberdies besteht der einzelne Mensch nicht durch sich allein. Er ist ein Exemplar der Gattung. Und auch dieses Verhältnis — des einzelnen zu dem allgemeinen Gattungswesen — durchschauen wir nicht. Noch weniger aber wird ein Besonneher behaupten, die Stellung des Endlichen überhaupt und der Menschen im besonderen zu dem doch nothwendig anzuerkennenden Unendlichen vollkommen gefaßt zu haben. Wie sollte es denn möglich sein, mit vollkommener Sicherheit zu erkennen, wie bei dem, von welchem

Alle zugeben, daß er eine Ausnahme von der allgemeinen Regel darstelle, daß etwas ganz Einziges mit ihm in die Weltgeschichte hereingetreten sei — wie bei Christo Göttliches und Menschliches Eins geworden sei? Da wir ja nicht wissen, wie die Vernunft — dieses doch unzweifelhaft höhere Lebensprincip — sich verhalte zu den unteren Vermögen der menschlichen Seele.

Man wird denn hinnehmen müssen, was so, daß wir es nicht abweisen können, uns als Thatsache bezeugt wird. Und in Hinsicht auf Christum ist eben das Christentum in seiner geschichtlichen Wirklichkeit das unabweisbare Zeugnis von ihm als dem Stifter desselben. Und in diesem ganzen Zusammenhang von Thatsachen ist vor allem Anderen die Sammlung der neutestamentlichen Schriften uns Zeugnis von Christi. Denn von allen einigermaßen über diese Dinge Unterrichteten wird diese anerkannt als die einzige zuverlässige Urkunde von der Entstehung und dem ursprünglichen Wesen des Christentums. Auch Männer, wie Biedermann, bezweifeln nicht, daß Glaube und Leben schon der apostolischen Gemeinden gewesen sei, wie es in diesen Schriften bezeugt wird.

Deswegen haben wir in jener anderen Schrift die Aeußerung ausgesprochen, daß man nicht auf der Basis des positiven Christentums zu stehen behaupten sollte, wenn man den innersten religiösen Ueberzeugungsgehalt verwerfe, welcher nach diesen Urkunden bei den Aposteln anerkannt werden muß. Christus selbst soll uns freilich mehr gelten als die Worte der Apostel. Und in unserer Zeit muß man noch größere Misbilligung erwarten, wenn man von der Autorität der Schrift redet, als wenn man sich zum Glauben an eine höhere, göttliche Dignität Christi bekennt. Es soll auch niemand von derselben reden, der nicht die Schwierigkeiten zu würdigen weiß, welche unzertrennlich sind von der Unterordnung des subjectiven Bewußtseins unter Schriften, deren Inhalt und Bedeutung man doch nur erkennen kann nach eigener Erforschung derselben, welche letztere selbst nur stattfinden kann bei wenigstens beziehungsweise selbständiger Thätigkeit und Beurtheilung. Die zur Auffassung des Schriftinhaltes, wie überhaupt eines fremden Zeugnisses, erforderliche Selbstthätigkeit schließt jedoch nicht nothwendig

die Prätension des Besserwissens in Ansehung der bezeugten Sache in sich.

Wie die Natur, so müssen wir auch die Geschichte hinnehmen, wie sie uns thatsächlich gegeben ist. Uns kommt nur zu, anschauend das Gegebene zu fassen und nach Möglichkeit denkend es zu durchdringen und zu begreifen. Dies gilt in Hinsicht auf alles Geschichtliche, und denn doch auf dem religiösen Gebiet nicht weniger, als sonst irgendwo. Nur so gibt es ein Verstehen des Geschehenen.

Christus ist ungleich mehr, als die Apostel und Evangelisten. Aber was wüßten wir von ihm ohne die Bezeugung derselben? Nach dieser aber kennen wir unbestreitbar vieles von seinen Worten und Lehren, unzweifelhaft hauptsächlich und vor allem dasjenige, was nach seinem ganzen Verhalten gegen sie sich ihnen als das besonders Wichtige fühlbar machte. Und unzweifelhaft müssen sich ihnen auch Wirksamkeiten und Werke Christi aufgedrungen haben, sowie auch Ereignisse in Beziehung auf ihn, deren äußerliche Erscheinung sich ihnen darstellte, wie es berichtet wird. Denn daß sie die Wahrheit nicht haben berichten wollen, das behauptet kein einigermaßen unterrichteter Mensch. In unserer Zeit spricht in Ansehung der Apostel niemand von Priesterbetrug und absichtlicher Erdichtung. Und auch wenn, nach einer in der neueren Zeit aufgekommenen Annahme, Einzelnes in mündlicher Ueberlieferung ohne Absicht sich anders gestaltet hätte, als vielleicht die unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen es, auch als äußere Erscheinung, zu bezeugen im Fall gewesen sein möchten; so kann dies von keiner so großen Bedeutung sein für das Christentum, wie Manche geltend machen möchten. Gesetzt auch, die Verfasser der Evangelien und vielleicht auch noch einiger anderen Schriften der Sammlung, wenigstens in der auf uns gekommenen Ausarbeitung, wären nicht mit unbestreitbarer Sicherheit bekannt; so ist doch das Grundwesentliche, sowol was die äußerlich hervortretende Wirksamkeit Christi und die Ereignisse nach seinem Tode anbelangt, als was die Hauptlehren zur Zeit der Apostel betrifft, in denjenigen Theilen der ganzen auf uns gekommenen Sammlung, die von keiner Kritik angefochten werden können, bereits ausgesprochen oder doch vorausgesetzt, so daß nicht

zu bezweifeln ist, Glaube, Lehre und Lebensrichtung der Christen zur Zeit des Apostels Paulus habe im Neuen Testament seinen richtigen Ausdruck gefunden. Leute von nobler Gesinnung, wie **Biedermann**, bestreiten dies nicht, auch wenn sie sogar das als Lehre des Paulus Anerkannte nur als Mythologie behandeln. Was Paulus für christliche Wahrheit hielt und als solche bezeugte, ist im wesentlichen so sicher bekannt, als in solchen Verhältnissen solche Dinge historisch beglaubigt werden können. Und ohne Zweifel sind die allermeisten Schriften des Neuen Testaments in einer Zeit, wo noch Apostel oder Schüler der Apostel lebten, hauptsächlich deswegen als apostolisch anerkannt worden, und dadurch zu dem Ansehen einer Norm und Regel für Glauben und Leben der Christen gelangt, weil man den gesundesten und kräftigsten Ausdruck der aus eigener Erfahrung bekannten mündlichen Verkündigung der Apostel und der Freunde und Schüler derselben darin erkannte.

Lehre und Ueberzeugung der Apostel und ihrer Gehülfen ist unbestreitbar niedergelegt in den neutestamentlichen Schriften. Eine andere Bezeugung derselben gibt es nicht.

Der wesentliche Inhalt des religiösen Bewußtseinlebens, wie dieses im Neuen Testament niedergelegt ist, sollte denn festgehalten werden, wenn man von dem Grund dieser Religion, als einer positiven, sich nicht hinwegdrängen lassen will, und wenn die durch Christum begründete Religion fortbestehen soll. Die durch die Zeitverhältnisse bedingte Form, die Vorstellungsweise und die Begriffsbestimmungen, durch welche das religiöse Leben nicht nothwendig und wesentlich bestimmt wird, diese haben dagegen nicht eine gleich wichtige Bedeutung. Dieses Formelle sollte denn vom Wesen unterschieden werden. Auch diese Aufgabe ist freilich oft nicht leicht, aber man kann sich derselben nicht entziehen.

Diese Anerkennung des Schriftzeugnisses ist vom Entstehen der protestantischen Kirche an eines der Grundprincipien derselben gewesen. Und auch unsere Zeit bedarf einer solchen Geltung der Schrift. Verliert sich dieselbe, so kann auch die Selbigkeit der Religion und der Kirche nicht fortbestehen. Doch kann nur die Rede sein von einer normativen Geltung des mit sich selbst zusammenstimmenden Gesamtinhaltes der Schrift, nicht aber des aus

seinem Zusammenhang herausgerissenen Einzelnen. Und die Nachweisung und Feststellung dieses wesentlichen Gesamtinhaltes ist nicht leicht. Es wäre auch fortwährend wünschenswerth, daß ein kürzerer und bestimmterer Ausdruck der Grundüberzeugungen zur allgemeinen Anerkennung kommen möchte, wie die Bekenntnisschriften und Katechismen der Reformationszeit bis in unser Jahrhundert es gewesen sind. Bei der gegenwärtigen Auflösung der bisherigen religiösen Convictionen und bei der vorherrschenden Richtung der praktischen Bestrebungen auf so sehr andere Dinge ist aber nicht zu hoffen, daß dies geschehe.

Um so mehr sollte man denn die Schrift, besonders das Neue Testament, in seinem bisherigen Ansehen zu erhalten suchen. Dasselbe hat auch immer noch ein Ansehen, wie kein anderes Buch und keine Aussprüche weder jetzt lebender noch früherer einzelner Menschen und ganzer Versammlungen. Auch jetzt noch hat das Neue Testament eine Autorität beim Volke. Und wenn es auch nur in der eben angedeuteten Weise in wirklicher Geltung bliebe, so würde manches zurückgehalten werden, was das liberale Christentum geltend machen will.

Denjenigen, welche noch feststehen auf dem Grund der bisherigen Kirchenlehre, muthen wir nicht zu, daß sie alle genaueren Bestimmungen für überflüßig ansehen. Beim gegenwärtigen Zustande dünkt uns jedoch, die Abgrenzung des positiv-christlichen Gebietes in ganz allgemeiner Fassung dürfe nicht wol enger gezogen werden, als wir durch diese zwei Grenzpunkte anzudeuten suchten — durch die Anerkennung einer höheren, göttlichen Dignität Christi und dieser allerdings nicht leicht mit Sicherheit anzuwendenden Autorität der neutestamentlichen Schriften. Innerhalb dieser weiten Umgrenzung aber werden sich jederzeit bestimmter und enger umschriebene Gemeinschaften bilden. Kleinere Vereinigungen können sich leichter auf etwas genauer Bestimmtes verständigen.

Und man hat nicht nur an die längst bestehenden größeren oder kleineren kirchlichen Gemeinschaften zu denken, sondern auch an solche, die in dieser Zeit der Zersetzung des Alten und mühsamer Gestaltung von neuem auf verschiedenartige Weise sich gebildet haben und bilden werden.

Nach den von den Berner Reformern und den französischen Verkündigern des christianisme libéral ausgesprochenen Grundsätzen hingegen, daß keine Dogmatik mehr sein dürfe — keine Theologie, kein System — daß jedes Mitglied, ohne aus der Kirche auszutreten, glauben, jeder Geistliche lehren möge, was er jeweilen wolle — auf diese Weise ist keine des Namens würdige religiöse Gemeinschaft möglich, keine Einigung in bestimmten Ueberzeugungen, in einer bestimmten einigermaßen entschiedenen religiösen Lebensrichtung. Die sich zu solchen Grundsätzen Bekennenden wären nur eine Menge von Einzelnen, denen nichts Bestimmtes gemein wäre, als eben die Verneinung aller Religion. Ohne allen bestimmten Inhalt ist nämlich nichts wirklich Seiendes denkbar. Die Aufhebung alles Inhalts läßt überall, auch im Religiösen, nur das Nichts übrig. Die von der Commune in Paris haben denn auch ganz consequent theoretisch und praktisch alle Religion verneint.

Die Religion ist zunächst Gefühls- oder Gemüthserregung in irgend einer Weise. Wenn diese gleichartig und energisch ist, so stiftet sie Gemeinschaft. Und dieses Gleichartige ist das Princip und Band der jeweiligen Einigung. Die Einzelnen kommen aber zum Bewußtsein desselben nur durch gegenseitiges Aussprechen, also durch ein Bekenntnis.

Die Gleichartigkeit und Einheit der Ueberzeugung ist aber nicht häufig eine durchaus vollständige. Ja die Grade der Annäherung an vollkommene Einheit sind nicht das sichere Maß der Vorzüglichkeit einer bestimmten religiösen Gemeinschaft. Je größer bei einigermaßen reicher Geistesentwickelung die religiöse Erregung ist, desto mehr pflegen sich Unterschiede der religiösen Stimmungen und Ueberzeugungen zu zeigen. Es sind deren immer gewesen, und es werden in der Krisis, in welcher wir uns befinden, mancherlei neue entstehen, wenn bei der fortgeschrittenen Denkentwickelung sich nicht das religiöse Interesse verliert. Auch wenn der religiöse Bewußtseinsgehalt in seiner gefühlsmäßigen Weise als wesentlich derselbe angesehen werden könnte, wird die begriffliche Fassung desselben sich häufigst bei den Einzelnen bald mehr bald weniger verschieden gestalten. Dies geschieht um so leichter, da man es in der Religion mit Angelegenheiten zu thun hat, welche selbst das tiefste wissen-

schaftliche Denken nicht in ganz genügenden Begriffen zu bewältigen vermag. Die Metaphysik hat zum Theil dieselben Aufgaben und durchgängig keine schwierigern. Schon bei der Frage von der begrifflichen Fassung der Person Christi konnten wir etwas hiervon erfahren. Das Gefühl aber ist diejenige Sphäre des Bewußtseinlebens, in welcher sich die Besonderheiten und die individuellen Eigenheiten am meisten geltend machen. Und man überschätzt auch sehr leicht seine eigentümliche Weise. Da meint denn nicht selten der Eine, in einer Stimmung eine höchst wichtige Erfahrung des Göttlichen zu haben, und in der begrifflichen Formel, in welche er dieselbe faßt, den einzig richtigen Ausdruck derselben, während Anderen die erstere als unwichtig und die letztere als unrichtig vorkommt. Solches geschieht um so mehr, je stärker die Gefühlserregung ist. Im ganzen erhält sich die Gleichmäßigkeit und Einheit der religiösen Ueberzeugung leichter in Zuständen nicht sehr hoher Denkentwickelung und nicht großer religiöser Gemüthserregung. Sie ist eben nicht das sicherste Maß der Vorzüglichkeit der religiösen Zustände.

Erzeugen sich dann bei größerer Erregung des Interesses an den religiösen Fragen große Ungleichheiten der Stimmungen und der begrifflichen Ueberzeugungen, so muß eine Scheidung eintreten. Dies zeigt sich bereits seit einiger Zeit. Und es wird sich in bedeutsameren Erscheinungen zeigen, als die bisherigen gewesen sind, wenn nicht die Verneinung der bisherigen Ueberzeugungen in allgemeiner Irreligiosität endigt.

Es ist unvermeidlich, daß Ausscheidungen dieser Art eintreten in Zeiten solcher Krisen. Man sollte sie nicht ohne dringende Noth veranlassen und sich vor Unrecht und Zwang gegen Andere hüten, heilige Ueberzeugungen jedoch nie preisgeben.

Je mehr man auf das Wesentlichste, auf das Innerlichst-Geistige in der Religion das größte Gewicht legt, desto weniger wird man jedoch eigentlicher Feindseligkeit Raum geben. Vor allem sollten bestehende Gemeinschaften nicht ohne die dringendste Nöthigung aufgelöst werden. Und jemehr Gefahr droht, gemeinsamen Feinden zum Raube zu werden, desto weniger sollten Nahestehende sich gegenseitig abstoßen — nicht alter und auch neuer Gegensätze wegen.

Bei den Differenzen zwischen den Lutheranern und den Reformirten meinte man auf der einen Seite, die innigste Gemeinschaft mit dem Erlöser werde auf der anderen aufgegeben, während man hier nicht mit Unrecht überzeugt war, derselben nicht untheilhaftig zu sein, indem man eine Begriffsformel ablehnte, in die man sich nicht zu finden wußte. Wenn nun im Verlaufe der Zeit diese Kluft sich ziemlich zusammengeschlossen hat, so sollte man sie nicht wieder erweitern. Das Abendmahl kann freilich nicht nur, wenn Lichtfreunde es hielten bei Agapen mit Schweinsbraten und grauen Bohnen, sondern wol auch in liberal-christlichen Gemeinden auf eine Weise behandelt werden, daß auch wir uns zu einer solchen Abendmahlsgemeinschaft nicht herbeilassen möchten. Wenn jedoch die calvinische Fassung und die bis in die neueste Zeit wol ziemlich durchgängige liturgische Praxis der reformirten Kirche nicht aufgegeben worden ist; so sollte man, wie uns bedünkt, bei lutherischer Abendmahlsfeier den sich einfindenden Reformirten die Theilnahme nicht verwehren. Auch im Verhältnis zu den Katholiken sollte immerfort das uns mit ihnen Gemeinsame uns wichtiger sein, als dasjenige, was uns von ihnen trennt. Und ähnlich in Ansehung kleinerer Parteien, sowol längst bestehender als neu entstandener, wenigstens wenn sie innerhalb der angedeuteten allgemeinsten Abgrenzung stünden. Ja sogar gegen die, welche ihre Stellung außerhalb dieser Grenze haben — Israeliten u. dgl. und gewisse Gemeinschaften, die sich erst noch bilden mögen, gibt es nicht nur rechtliche und sittliche, sondern auch religiöse Pflichten und Anerkennungen, die wir nicht versäumen sollten.

Die Frage von der Abgrenzung in Ansehung des Religiösen und Kirchlichen hat nämlich in unserer Zeit nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Bedeutung. Sie hat sich auch mit Verhältnissen des äußerlichen Lebens zu beschäftigen, wie seit der Reformation nichts Aehnliches vorgekommen ist. Wenn manche frühere Gegensätze sich abgestumpft haben, so erzeugen sich neue in einer Weise, daß die bisherige Ordnung nicht wird fortbestehen können, sowol was die Stellung der religiösen Gemeinschaften zu

einander und zum Staat, als was die Obliegenheiten des Letztern gegen die Staatsbürger in Hinsicht auf das Religiöse betrifft.

In England stehen seit langem die Staatskirche, die Dissenter und die Katholiken einander und dem Staat gegenüber, so daß dieser sich vielfach mit diesen Verhältnissen zu beschäftigen hat, und dieselben sich anders werden gestalten müssen. Und infolge von Geistesrichtungen, von denen es zum Theil zweifelhaft ist, ob sie innerhalb jener allgemeinen Grenzbestimmung des Christlichen Raum finden können, welche wir vorschlagen möchten, scheinen bereits in Holland früher nicht nothwendig gewesene Einrichtungen unerläßlich geworden zu sein. Und in der Schweiz tritt eben jetzt eine, wie uns scheint, unabweisbare Nöthigung zu neuen Anordnungen ein. Auch in Deutschland wird man deren treffen müssen.

Es erzeugen sich neue Geistesrichtungen in Hinsicht auf das Religiöse nicht nur, wie früher, bei verhältnismäßig Wenigen, die sich, wie ehedem, mit ihren Particularitäten in die Sphäre des Privatlebens — des Hauses und der häuslichen Geselligkeit — zurückziehen, sondern bei Vielen, die dann, nachdem die Sache auf mancherlei Weise öffentlich verhandelt worden ist, so wie sie sich stark genug dazu fühlen, mit dem Anspruch auf öffentliche Anerkennung auftreten.

Nach den Grundsätzen, die seit der ersten französischen Revolution zur Geltung gekommen sind, werden die staatsbürgerlichen Berechtigungen nicht mehr von religiösen Requisiten abhängig gemacht. Und der Staat ließ bisher auch die Bildung neuer religiöser Gemeinschaften zu, sofern sie die Sittlichkeit und die öffentliche Ordnung nicht störten. Gegen die längst bestehenden fuhr er, mehr oder weniger genau, fort mit den gegen sie übernommenen Leistungen. Und die neugebildeten hatten des allgemeinen rechtlichen Schutzes zu genießen. Seit etwa 30 Jahren wurde dann auch die Forderung der Freiheit des religiösen Gewissens im gleichen Verhältnis allgemeiner ausgesprochen, wie die neueuropäische, ihrem innersten Wesen nach überall demokratische Entwicklung des politischen Lebens Fortschritte machte. Diejenigen, welche sich dieser hingaben, emancipirten sich meistens auch in Hinsicht auf das Religiöse und verlangten für sich diese Freiheit. Der Grundsatz der freien Kirche

im freien Staat ist indessen in Europa noch nirgends recht zur Wahrheit geworden. Schon dadurch, daß der Staat den Religionsunterricht in der obligatorischen Schule nach seinem Gutfinden einrichtet, übt er einen tiefgreifenden Einfluß auf das religiöse Leben der Staatsbürger aus, besonders wenn er den Schullehrern in den Seminarien absichtlich eine religiöse Richtung geben läßt, die von derjenigen abweicht, welche die bisherige Landeskirche einhielt. Und eben dieses kann er auch thun in Ansehung der Geistlichen durch die Berufung der Professoren an die theologischen Facultäten. Auf kleinen Universitäten sind nicht immer die verschiedenen Richtungen gleichmäßig vertreten. Von gewissen katholischen ist dies schon oft gesagt worden. Aber auf kleinen protestantischen kann in anderen Richtungen ähnliche Einseitigkeit aufkommen. Der Staat hat allerdings das Recht, die Bildung der Lehrer als seine Sache in die Hand zu nehmen und zu verlangen, daß die Geistlichen Universitätsstudien machen. Aber auf der Universität sollte es nicht auf Particularität angelegt sein. Und der Unterricht in den Lehrerseminarien sollte nicht eine mit dem religiösen Bewußtsein des Volks nicht verträgliche Richtung nehmen.

Bereits sind in Ansehung des Religionsunterrichts in der Schule hin und wieder Schwierigkeiten eingetreten. Und in der Schweiz treten die Anhänger des liberalen Christentums in verschiedenen Cantonen mit Ansprüchen vor den Staatsbehörden auf, welche zur Sprengung der bisherigen Landeskirche führen zu müssen scheinen, es sei denn, daß diese sich selbst diesem Christentum zuwende. Wir sprechen denn zuerst vom Religionsunterricht in der obligatorischen öffentlichen Schule.

Früher hatte man in Hinsicht auf Religionsverschiedenheit der Schüler nur Veranlassung zu eigenen Anordnungen, wenn Simultanschulen für Katholiken und Protestanten eingerichtet wurden. Da wurde aber eingesehen, daß der Religionsunterricht eine Angelegenheit der Kirche sei. Und es war das Correcteste, wenn derselbe Geistlichen der verschiedenen Confessionen übertragen wurde. Und seitdem der Staat das Religiöse grundsätzlich von sich ausscheidet, die Schule aber als seine Angelegenheit zu leiten übernimmt, sollte auch in Schulen, die nur von Kindern einer einzigen Confession

besucht werden, in diesem Sinne verfahren werden. In einigen Ländern scheint man wirklich diesen Grundsatz angenommen zu haben. Wie es aber in der Wirklichkeit gegangen sei, ist uns nicht von vielen Orten her bekannt geworden. In größeren Ortschaften mag eine solche Einrichtung ausführbar sein. In kleineren hingegen finden sich häufig nicht Geistliche oder andere von der betreffenden Kirche zu bezeichnende geeignete Personen. Und in großen, besonders ländlichen Gemeinden wäre es auch bei nur einer einzigen Confession unmöglich, daß der Geistliche in allen Schulclassen den regelmäßigen Religionsunterricht gehörig besorgte neben seinen pfarramtlichen, eigentlich geistlichen Functionen. Es kam denn wol ziemlich durchgängig dahin, daß der Staat auch diesen Unterricht durch die von ihm eingesetzten Behörden ungefähr wie den anderen leitete, die jeweiligen Geistlichen aber, je nach ihrer Persönlichkeit, hier mehr dort weniger Einfluß dabei ausüben konnten. Dies genügte auch, so lange die religiösen Richtungen nicht zu sehr auseinander giengen. Nur mit Kindern wunderlicher Sectirer traten Schwierigkeiten ein. Wenn aber die religiösen Gegensätze immer schroffer, manigfaltiger und verwickelter auftreten, so wird eine andere Ordnung eingeführt werden müssen.

Der Protestantenverein hat denn auch schon in seiner Versammlung im Jahr 1869 sich mit dieser Frage beschäftigt. Es wurde darauf angetragen, den Religionsunterricht in der Schule ganz wegzulassen. Dies ist bekanntlich Grundsatz und Praxis in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Und so wie die religiösen Zustände den nordamerikanischen ähnlich werden, muß es wol auch in Europa eben dahin kommen. An Orten und in Ländern, wo die modernste Entwickelung am weitesten fortgeschritten ist, fühlen die für das Religiöse ernstlicher sich interessirenden Eltern der entgegengesetztesten Richtungen sich oft peinlichst beunruhigt und verletzt, wenn sie ihre Kinder für den Religionsunterricht einem Lehrer der entgegengesetzten Richtung überlassen müssen. Und man wird diese Beunruhigung des religiösen Gewissens auch beim entschiedensten Gegner weit mehr ehren sollen, als die Gleichgültigkeit in diesen Sachen. Das religiöse Gewissen ist mit vollkommenem Recht empfindlicher in Ansehung der Kinder, als für sich selbst.

Bei einiger Besonnenheit können Altgläubige, selbst pietistische Eltern ganz ruhig die Predigt eines rationalistischen oder eines liberal-christlichen Geistlichen anhören, und ebenso die von der ebengenannten Richtung diejenige eines altgläubigen, selbst wenn dieser wirkliche Uebertreibungen sich zu Schulden kommen ließe. Sie sind selbständig genug, um für sich selbst keinen Schaden davon zu befürchten. Seine Kinder aber möchte man beiderseits einem solchen Mann nicht überlassen. Und wo gilt billiger, als in solchen Fällen, der von Christo ausgesprochene Satz: „Was ihr wollet, daß euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen"? Auch wo die an der bisherigen Lehre Festhaltenden noch stark genug sind, um die öffentliche Schule zu dirigiren, würden sie vor allem, um nicht Unrecht zu thun, weder beschränkten Sectirern, noch den Anhängern der freien Theologie und des liberalen Christentums in dieser Hinsicht Zwang anthun sollen. Und in Städten und industriellen Ortschaften wissen sie nicht, wie lange ihre Partei noch die Mehrheit in der Schulbehörde bilden werde.

Man hat denn schon längst davon gesprochen, zwar Religionsunterricht in der Schule beizubehalten, aber nicht einen confessionellen. Wo es sich um Simultanschulen für Kinder von Katholiken und Protestanten handelte, hatte man wol meistens einen Unterricht im Auge, welcher das beiden Confessionen Gemeinsame enthalte, dasjenige aber, was der einen eigentümlich ist, weglasse. Ein christlicher Religionsunterricht aber hätte es früher sein sollen, wol meistens ungefär in dem Sinne, wie wir das Positiv-Christliche zu umschreiben geneigt wären, in allgemeinster Umgrenzung. Es wäre aber dies eine Art von neuer Religion, und da die vom Staat eingesetzte Schulbehörde sie zurecht machen würde, wäre es eine Art von Staatsreligion. In unserer Zeit bleibt man aber nicht hiebei stehen. Schon vor mehr als 20 Jahren haben in der Schweiz strebsame Schulmänner verlangt, daß im Religionsunterricht der Schule nur „das Allgemein-Menschliche" zur Behandlung komme. In solchen Schulen, deren es bereits nicht selten gibt, wird dann dem Unterricht durch allerlei religionsgeschichtliche Notizen und religionsphilosophische Sätze ein Inhalt für den Verstand gegeben. Einige nicht unwichtige auf die Religion bezügliche Ueber-

zeugungen können auf diese Weise bei den Kindern begründet werden, aber nicht positiv christliche. Und schwerlich wird dabei gemüthlich religiöses Leben geweckt. In dieses Stadium ist die Frage bereits eingetreten.

Wahrscheinlich wird man nur zu lange sich weigern, diese Angelegenheit recht ernstlich in die Hand zu nehmen. Mit vollem Recht will man sich nicht gern zur religionslosen Schule verstehen, wie sie in Nordamerika besteht, wo nur ein ganz allgemein gehaltenes Gebet und ein Bibelabschnitt jeweilen vor dem eigentlichen Unterricht vorgelesen wird, ohne alle eigene Zuthaten des Lehrers, damit den Ueberzeugungen keiner Partei zu nahe getreten werde. Es ist auch sehr leicht, diese Einrichtung zu bestreiten, nicht nur als nachtheilig, sondern auch als unmöglich, da die Lehrer bei ihrer ganzen Einwirkung auf die Kinder ihre religiöse Ueberzeugung nicht verleugnen können. Und je mehr der positiv-christliche Glaube noch kräftig ist, desto mehr hält man sich für verpflichtet, den confessionellen Unterricht der Kirche, zu welcher man sich bekennt, schon in der Schule in seiner gebürenden Geltung zu erhalten. Da kann man denn sich höchstens dazu verstehen, die Kinder israelitischer Eltern von diesen Stunden zu dispensiren. Diese Gesinnung ist im Grunde höchst ehrenwerth. Aber wenn die religiösen Gegensätze wichtig und schroff sind, so thut man mit dem Zwang zu diesem Unterricht Anderen, was man nicht wollte, daß sie einem thun sollten. Und man könnte, wie wir schon erinnert haben, früher, als man es glaubt, ähnliches Unrecht selbst leiden müssen.

Einer von Denjenigen, welche in der Versammlung des Protestantenvereins auf Beseitigung des Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule antrugen, hat sich seither in einer weitverbreiteten Zeitschrift ausgesprochen für die Freigebung des Besuchs dieser Schulstunden. Und gewiß hat der Mann darin sich als ehrenwerth erzeigt, daß er sagt: „Der Staat hat nicht das Recht, der Familie eine bestimmte Art des Religionsunterrichts zu octroyiren. Wo die Mehrzahl der Bevölkerung ungefär dem gleichen Bekenntnis huldigt, mag man den Religionsunterricht beibehalten. Doch lasse man Freiheit in jeder Beziehung. Freiheit den Eltern,

ihre Kinder nicht in einen Unterricht zu schicken, der ihren innersten und heiligsten Ueberzeugungen entgegenwirkt. Ich verlange für mich die Freiheit, meiner Kinder Verstand nicht durch einen bornirten Eiferer beleidigen zu lassen; aber ich will sie nicht minder für den gewahrt wissen, dem das Seelenheil seiner Kinder gefährdet scheint, wenn sie in eine freiere Denkweise eingeführt werden." Wir können nicht einsehen, warum dieser Grundsatz nicht sollte angenommen werden dürfen. Nur diejenigen können ihn abweisen, welche durch einen solchen Zwang das Reich Gottes fördern oder, wie wir schon auf solche Künste hingewiesen haben, durch die Schule eine neue Religion einführen möchten. Und es gibt bereits Länder, wo die Altgläubigen Grund haben, diese Freigebung zu verlangen. Wenn in Basel dieser Grundsatz anerkannt und wirklich befolgt wird, so sind wenigstens dort die Gläubigen weitherziger, als in anderen Schweizer-Cantonen die Gönner des freien Christentums, welche den Bekennern des Glaubens der damals noch zu Recht bestehenden Landeskirche die Dispensation von den Stunden solcher Lehrer versagten. Und könnte nicht vielleicht in nicht entfernter Zeit in manchen deutschen Städten Aehnliches geschehen?

Mache man sich keine Illusionen. Das der gegenwärtigen Bewegung auf dem religiösen Gebiet zu Grunde liegende Princip ist nicht sowol dasjenige der freien Wissenschaft, als das im Jahr 1789 in Frankreich zum Durchbruch gekommene des subjectiven Selbstbewußtseins, welches allem geschichtlich-Objectiven gegenüber sich im jeweiligen Individuum gleichsam auf sich selbst stellt, und alles von seiner Selbstentscheidung und Selbstbestimmung abhängig machen will. Tiefere Geister, wie diejenigen, auf welche wir gleich in unseren ersten Erörterungen zurückgegangen sind, erheben sich, indem sie allerdings dem zunächst liegenden Objectiven gegenüber sich in sich selbst zusammennehmen, dabei doch zum höchsten Allgemeinen und reden dann gleichsam aus diesem heraus, indem sie dessen Manifestation im Zusammenhang des in Natur und Geschichte Gegebenen erschauen. Bei dieser Bewegung hingegen stellt sich häufigst die vom Allgemeinen und Objectiven sich möglichst ablösende Subjectivität auf sich selbst und sucht ihre jeweiligen Einfälle geltend zu machen. Je mehr denn dieser Subjectivismus oder

Individualismus auf dem Gebiet des Staats herrschend wird, desto mehr macht er sich auch in Hinsicht auf das Religiöse geltend. Da wird dann auch auf die vorhin angedeutete Weise durch die Schule, die Seminarien und die kleinen theologischen Facultäten auf die religiöse Entwickelung eingewirkt und Staatsreligion gemacht. Die 1789 zum Durchbruch gekommene Bewegung ist ihrem tieferen Wesen nach demokratisch. Sie macht auch wirklich die Reise durch Europa, nach der Prophezeihung Mirabeau's. Auch im wiederhergestellten Reich deutscher Nation wird sie nur ermäßigt, nicht rückgängig gemacht werden, und wahrscheinlich auch das Erstere sorgfältiger auf dem Gebiet des Staats, als auf dem der Kirche. In dieser alles demokratisirenden Bewegung wird die Kirche nicht weniger aufgelöst, als der Staat.

Auseinandersetzungen und gegenseitige Abgrenzungen der religiösen Richtungen und Parteien sind denn, wie schon angeführt wurde, bereits unerläßlich in Hinsicht auf den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen. Auf diesem Punkt wird es zuerst zu ernstlichen Collisionen kommen.

Hier ist indessen die Auseinandersetzung nicht sehr schauerig. Denn der offenbar am leichtesten ausführbare schon berührte Vorschlag, den Besuch der Religionsstunden in der Schule freizugeben, hat nichts so sehr Bedenkliches, wie man zunächst meinen kann. Für einen nicht ganz ungenügenden Religionsunterricht kann auch für Kinder unbegüterter Eltern gesorgt werden, während einen genügenden Unterricht in allen Fächern nur die Begüterten durch Privatschulen und Hauslehrer zu Wege zu bringen vermögen. Eltern, bei denen das religiöse Interesse so groß ist, daß sie ihre Kinder aus den öffentlichen Stunden zurückziehen, können mit einigen Büchern schon selbst nicht Unbedeutendes dafür leisten. Dann würde ihnen in jeder Ortschaft wenigstens durch Sonntagsschulen, wofür sich wol Leute finden lassen, Hülfe geleistet werden können. Dies ist wirklich eine Aufgabe, die alle diejenigen in's Auge fassen sollten, welche noch am positiven Christentum festhalten möchten. Auch in katholischen Ländern wird man sich bald veranlaßt sehen, mit dieser Frage sich zu beschäftigen. Zunächst werden die Anti-Infallibilisten gegen infallibilistische Religionslehrer aufzutreten Ursache haben. Vielleicht

aber bald alle ernstgesinnten Katholiken gegen eine freichristliche Partei.

Und es werden auch Auseinandersetzungen, Ausscheidungen und Abgrenzungen eintreten müssen in Ansehung des Eigentlich-Kirchlichen. Wie schon vor etwa 25 Jahren die Lichtfreunde vor König Friedrich Wilhelm IV. mit dem Begehren auftraten, daß bei der Taufe das sogenannte apostolische Bekenntnis weggelassen werden möchte; so treten eben jetzt die Freunde des christianisme libéral oder des freien Christentums vor die Behörden mit eben diesem Begehren, und zugleich auch mit dem der Abänderung der Liturgie für die Abendmahlshandlung, wie auch der ähnliche Stellen enthaltenden Kirchengebete überhaupt. Auf eine Weise werden solche Schritte gethan, daß entweder die bisherige Landeskirche in ihrer Gesamtheit das liberale Christentum wird annehmen müssen, oder dieses wenigstens als gleichberechtigt neben ihr anerkannt werden wird.

Vor einem Jahrzehnt wurde in Deutschland und in der Schweiz nur noch freie Entwickelung der Theologie verlangt, dabei aber erklärt, „man wolle am Glauben nicht rühren und mit Aufstellung officiell autorisirter Lehrbücher sehr zurückhaltend sein“. Unterdessen ist jedoch in der Schweiz am Glauben insoweit gerührt worden, daß er durch die Presse und durch mündliche Lehre als mit der Wissenschaft und Bildung unverträgliche mythologische Vorstellungsweise dargestellt wird. Und die Zurückhaltung in Hinsicht auf Lehrbücher wird so beobachtet, daß in den Schulbüchern und dem Schulunterricht das Biblische auf ein Minimum reducirt, eine Bearbeitung des Lebens Jesu in der Weise von Strauß statt der bisherigen Auszüge aus dem Neuen Testament in manchen Schulen gebraucht wird, und auch für den öffentlichen Gottesdienst frei-christliche Liturgieen ohne und in einem Canton mit Autorisation eingeführt, und, wie soeben angeführt worden ist, in mehreren Cantonen Aehnliches auf eine Weise verlangt wird, daß der Fortbestand der bisherigen Landeskirche uns entschieden gefährdet scheint.

Im Canton Zürich, wo die wissenschaftlich und publicistisch bedeutendsten Vorkämpfer der freien Theologie und Kirche seit Decennien thätig sind, hatte sich schon vor 30 Jahren die Opposition

zuvörderst gegen das apostolische Bekenntnis erhoben. Jetzt ist daselbst neben der älteren auch eine den Zeitstimmen entsprechende neue Liturgie autorisirt worden. Die Geistlichen, denen der Gebrauch der einen wie der anderen freigestellt ist, haben sich dafür natürlicher Weise mit ihren Gemeinden zu verständigen. Wahrscheinlich wird es auch in anderen Cantonen zu etwas Aehnlichem kommen. Für die jeweilige Mehrzahl in den einzelnen Gemeinden wäre kaum vollständigere Freiheit in diesen Sachen auszudenken. Allein zu dieser Freiheit gehörte auch, daß, wenn in einer größeren Stadtgemeinde mehrere Geistliche in der nämlichen Kirche zu functioniren hätten, und man auch der Minderzahl einen ihrer Ueberzeugung entsprechenden Pfarrer großmüthig passiren ließe, wie solches wirklich geschieht — es gehörte dazu, daß dann der eine nach der neu- oder frei-christlichen Weise nicht nur exegesirte, philosophirte und predigte, sondern auch betete, taufte und das Abendmahl administrirte, der andere aber nach der alten.

Wie aber ist die Sache einzurichten in Gemeinden, wo nur ein Geistlicher angestellt werden kann, und nur in großer Entfernung sich solche finden, welche die von der Minderzahl gewünschte Weise einhalten? Und es sollte gleiche Freiheit nicht nur einer Minderheit, sondern jedem Einzelnen eingeräumt werden? Jeder Vater sollte ausbedingen können, wie sein Kind getauft, in welchem Sinne ihm und den Seinigen das Abendmahl gereicht werden solle? Da scheint es denn dahin kommen zu müssen, daß, ähnlich wie für die Aerzte die homöopathische Praxis neben der allopathischen autorisirt wird, und dann in größeren Ortschaften, wo mehrere Aerzte sich niedergelassen haben, der eine homöopathisch, der andere allopathisch seine Patienten behandelt, an kleinen Orten aber der nämliche Mann auf beiderlei Weise die Leute bedient, je nach ihrem Belieben — daß auf ähnliche Weise der nämliche Geistliche für die Einen alt-, für die Anderen frei-christlich taufe und wol auch das Abendmahl administrire. Wir wollen nicht persifliren. Die Sache ist zu ernst. Aber wir wissen, daß eine Gesinnung dieser Art sich bereits verräth. Ohne ein Wesen, das nicht viel besser ist, als ein solches Verfahren sein würde, wird unmöglich allen alles bequem gemacht werden können unter Bevölkerungen,

bei denen die Gegensätze so weit gediehen sind, wie in der reformirten deutschen Schweiz und wol auch in manchen Städten — vielleicht sollten wir sagen Gegenden — von Deutschland. Es wird zu einem solchen Zustand kommen, wenn nicht, um der Einigkeit und Bequemlichkeit willen, man sich allgemein zum freien Christentum versteht.

Wo diese modernste Entwickelung weit fortgeschritten ist, können die mit solchen Prätensionen auftretenden Leute nicht abgewiesen werden, wie es durch Friedrich Wilhelm IV. geschehen konnte. Sie haben zahlreiche Freunde in der dominirenden Classe und selbst in den republikanischen Behörden. Es kann keine Rede davon sein, sie aus dem Lande zu weisen. Man wird sie auch nur nicht zu einem zurückhaltenden Benehmen auffordern. Auf die eine oder die andere Weise werden sie ihren Willen durchsetzen.

Diese Frage ist ungleich schwieriger, als die des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen. Wol nur darum wird es sich handeln, ob eine Ausscheidung in eigene Religionsgemeinschaften stattfinden solle, oder ein Compromiß zwischen beiden Parteien. Und das Letztere kommt uns wahrscheinlicher vor. Allein wo es so weit gekommen ist, darf nicht ein Abkommen erwartet werden, das für die Erhaltung des positiven Christentums günstig sein wird. Die Geistlichen stehen in den meisten Gemeinden in einer sie paralysirenden Abhängigkeit von der jeweilen politisch dominirenden Partei. Der protestantische Geistliche befindet sich nicht in der nämlichen Stellung, wie der katholische (siehe 1 Kor. 7, 26 ff.). Und auch die nicht eigentlich nach dem freien Christentum sich hinneigenden Leute scheuen sich vor dem unverhüllten Hervortreten der Gegensätze, und suchen eine äußerliche Gleichförmigkeit im Lande zu erhalten durch Concessionen, die der liberal-christlichen Partei zum Vortheil gereichen werden selbst dann, wenn den Worten nach derselben ebenso viele zugemuthet zu werden scheinen. So haben bei den Verhandlungen über ein neues Schulgesetz die, welche die positiv-christliche Gesinnung zu erhalten wünschten, zwar die Bestimmung „reformirte“ Religion hineingebracht, dabei aber die Freigebung des Besuchs der Religionsstunden, die zu erlangen gewesen wäre, nicht verlangt, und doch auch schlechterdings keine Garantieen

zu erhalten gewußt dafür, daß dieser Unterricht nicht im Sinne des liberalen Christianismus gegeben werde. So wird es auch gehen bei der Frage der Taufhandlung und überhaupt der Liturgie. Und das Wichtigste ist, daß bei einem solchen Verhalten die liberal-christliche Partei, auch wenn sie sich zunächst mit Wenigerem begnügt, als sie verlangt hatte, sich treu bleibt und das Bewußtsein des Sieges bewahrt, die positiv-christliche hingegen sich selbst aufgibt, wenigstens sich nicht verhehlt, daß sie immer weiter zurückgedrängt werden wird.

Um unsere Ansicht über die Lage im Ganzen bestimmter anzudeuten, schalten wir die Bemerkung ein, daß uns bedünkt, es könne allerdings nicht behauptet werden, daß keine Taufe als christlich anzuerkennen sei, bei welcher nicht dieses sogenannte apostolische Bekenntnis angebracht und gewissermaßen bekannt wird. Mehrere Jahrhunderte wurde nicht gerade auf dieses Bekenntnis hin getauft, gesetzt, was auch Professor Biedermann rückhaltlos ausspricht, im Sinne desselben. Allein im gegenwärtigen Augenblick hat seine Beseitigung eine sehr andere Bedeutung, als sie vor 30—40 Jahren gehabt hätte, wofern jetzt nicht die bestimmteste Verwahrung zugleich angebracht werden kann gegen dieses freie Christentum, auf dessen Andringen hin die Veränderung eingeführt werden wird. Dies ist auch der Fall, wenn eben jetzt im Ordinationsgelübde die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften aus der Reformationszeit vertauscht wird mit derjenigen auf die heilige Schrift, welche in einigen Kirchen schon längst eingeführt worden war. Vor 40 Jahren hatte die letztere eine andere Bedeutung, als bei der gegenwärtigen Behandlung der Schrift.

Die Beseitigung des Bekenntnisses bei der Taufe muß unter den gegenwärtigen Verhältnissen vom ganzen Volk verstanden werden als eine Verwerfung aller Artikel desselben, um derentwillen die Anhänger des liberalen Christentums die Aenderung bei der Taufhandlung verlangen. Denn in der Schweiz ist es bis in die hintersten Gebirgsthäler hinein dem Volk bekannt, daß es sich handelt um das Festhalten an dem bisherigen Glaubensgehalt der reformirten Kirche, oder um die Annahme des diesen verneinenden freien Christentums. Und wenn man in Deutschland ebenfalls

so weit fortgeschritten sein wird, daß es zur Verhandlung ähnlicher Fragen kommt, so wird dieselbe ebenfalls diese Bedeutung haben.

Aus diesem Grunde dünkt uns denn, diejenigen, welche nicht ganz eigentlich zum liberalen Christentum übertreten wollen, können auch zu einer allfällig gefundenen, für das positiv-gläubige Bewußtsein zuläßlichen Tauf- und Abendmahlsformel nicht einwilligen, ohne zugleich die sorgfältigsten Erklärungen und Verwahrungen abzugeben in Hinsicht auf die dem positiven Christentum entgegensetzten Lehren und Tendenzen des liberalen Christianismus. Allfällig könnten Nichtgeistliche dies unterlassen und zwar um so eher, wenn sie in der Landeskirche keine in die Augen fallende bedeutsame Stellung eingenommen haben. Geistliche hingegen, die nach der bisherigen Weise das geistliche Amt verwaltet haben, dürfen nicht einwilligen, ohne sich in Rede und Schrift möglichst vor allen Gliedern der Gemeinden, in denen sie nach der älteren Weise gelehrt und als Liturgen gehandelt haben, und auch vor denjenigen, unter welchen sie es in der Gegenwart und Zukunft in einer anderen thun werden, unzweideutig zu erklären. Würden sie, wenn sie es hieran fehlen lassen, ehrenwerth dastehen vor ihren Mitbürgern und Mitchristen? Und müßte nicht ihr Verhalten eine der Religion sehr nachtheilige und überhaupt demoralisirende Wirkung haben? Es ist mit moralischen und religiösen Ueberzeugungen und Lehren denn doch etwas Anderes, als mit Grundsätzen über Staatsverfassungen und Rechtsordnungen, oder auch mit Unterrichtsmethoden für Gegenstände der Verstandesbildung. In Dingen dieser Art kann man sich unterwerfen, auch wenn man sich zu anderen Ansichten bekannt hat. Der Lehrer der Moral und Religion hingegen muß sich überzeugt stellen von dem, was er lehrt. Also soll er es sein, oder diese Thätigkeit aufgeben.

Schlechterdings kein im gemeinen Sinne des Worts ehrenhaftes, geschweige moralisch zu rechtfertigendes und mit der Heiligkeit der religiösen Dinge verträgliches Uebergehen von einer Religion zur andern ist möglich, wenn man nicht auf's entschiedenste überzeugt ist, zu besserer Erkenntnis der Wahrheit in grundwichtigen Dingen hindurchgedrungen zu sein. Und ganz gerechtfertigt ist ein

solcher Schritt auch bei dieser Ueberzeugung nur, wenn man sich dabei nicht irrt.

Freilich kann gefragt werden, ob es sich bei diesem liberalen Christentum um eine andere Religion handle, oder um eine reinere Darstellung der nämlichen. Der Verfasser dieser Abhandlung ist auch hart getadelt worden dafür, daß er leise das Erstere zu verstehen gab. Wir erinnern denn hier noch bestimmter, als es an einer früheren Stelle geschehen ist, daran, daß Strauß, ein in dieser Sache nicht zu verwerfender Zeuge, schon vor 30 Jahren, als die Entwickelung noch nicht so weit fortgeschritten war, gesagt hat, der Gegensatz zwischen der kirchlich-protestantischen Lehre und dem Katholicismus sei zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit zusammengeschwunden in Vergleichung mit dem zwischen der neuen speculativen Wissenschaft und der kirchlichen Lehre. Also muß es wol um eine neue Religion zu thun sein, wenn Protestantismus und Katholicismus zwei verschiedene Religionen sind. Doch es ist wol nicht unpassend, in möglichst kurzem Ausdruck an einige wichtige Punkte der frei-christlichen Lehre zu erinnern.

Daß sie Christum nur als einen Menschen gelten läßt, und zwar im populär gehaltenen Ausdruck ganz im Sinne des gemeinverständigen Rationalismus, dies ist schon oben hervorgehoben worden. Das wesentlich Pantheistische ihrer Doctrin lassen diese Theologen, wenn sie sich an das Volk wenden, weniger hervortreten, als Strauß und Feuerbach. Beim Worte „Gott" denken sie jedoch nur an einen allgemeinen, absoluten, der Welt immanenten Grund alles endlichen Daseins, den sie nicht als materiell wollen vorstellen lassen und demnach Geist nennen, bei dem sie jedoch kein eigentliches Wissen und Wollen annehmen. Das gemeine Bewußtsein kann denn nichts wesentlich Anderes dabei denken, als was die, welche sich ganz offen von aller Religion lossagten, sonst „Natur" genannt haben. Eine andere Wirksamkeit Gottes, als die der Kräfte und Gesetze der Natur, wollen sie durchaus nicht gelten lassen. Die sittlichen Anforderungen werden nicht offen herabgestimmt. Allein dies geschieht auch nicht bei den anständigen Leuten, welche alle Religion ablehnen. Eine andere Vorsehung wird aber nicht anerkannt, als die Ordnung des Naturlaufs,

und demnach auch keine andere Vergeltung, als die der natürlichen Folgen unseres Verhaltens im gegenwärtigen Dasein, und auch keine höhere Bestimmung des Menschen, als die Erhebung zu theoretisch und praktisch rein geistigem Leben in dieser unserer irdischen Existenz. Von keinem Anderen, kaum Strauß ausgenommen, ist die Unsterblichkeit der Seele so nachdrücklich bestritten worden, wie von Biedermann. Ein anderes ewiges Leben wird nicht anerkannt, als diese Erhebung, bei welcher die Dauer nicht in Anschlag kommt. Für die im gegenwärtigen Dasein durchaus ohne alle Hoffnung auf eine günstige Wendung ihres Zustandes Elenden hat diese Lehre keinen Trost, als den, daß bei gehöriger Resignation man in der äußersten Verkümmerung seine Bestimmung erreichen könne. Kann denn bei solchen Ansichten noch von des Namens würdiger Religion für das Volk die Rede sein? Bestehen dieselben in etwas Anderem, als was auch diejenigen ebenfalls gelten lassen, welche sonst offen zu sagen pflegten, daß sie keine Religion haben?

Die praktische Geistesrichtung ist bei manchen Bekennern dieses freien Christentums nicht unedel. Aber dies kann auch gesagt werden von Einzelnen, die nichts wissen wollen von Kirche und Religion in irgend einer Weise. Tiefes religiöses Gemüthsleben, besonders hoher Ernst gewaltiger Sittenpredigt, Beweise der Weltentsagung, der Aufopferung — solches läßt sich indessen nicht bei diesen Leuten bemerken. Wenn sie gemeinnützige Thätigkeit entwickeln, so möchten sie es doch selbst gern bequem haben. Man soll, so weit unsere Beobachtung reicht, nicht sagen, bei den am meisten sich hervorstellenden Männer sei die Gesinnung frivol. Doch in höherem Sinne ernst und würdig zeigt sie sich im ganzen nicht. Es herrscht bei der Partei im ganzen die Gesinnung und der Ton der vielartigen Vereine unserer Zeit. Und diese Behandlung des Religiösen hat nothwendig die Wirkung, daß bei Vielen die Frivolität befördert wird. Könnte auch eine andere erwartet werden von einer Doctrin, die keine höhere Berufung anerkennt, als diejenige, welche die anständigeren Leute im gegenwärtigen Dasein erfüllen, jeder bei seinem Geschäft, und die dadurch die Religion den dominirenden Classen empfehlen will, daß sie dieselbe

in Uebereinstimmung bringt mit der herrschenden Lebensrichtung, was man darstellt als Zurückrufen der Religion aus der Richtung auf das Jenseits in das Diesseits? Wie ganz anders war die Richtung der Geister zur Zeit der Gründung und ersten Verbreitung des Christentums und auch noch in derjenigen der Reformation und jetzt bei den Vorzüglichern unter denen, die für die innere und äußere Mission thätig sind! Kaum ist je innerhalb des Christentums ein so wichtiger Unterschied der Richtungen vorgekommen. Sollte man denn beim Uebertritt von der einen zur andern sich nicht gehörig erklären und rechtfertigen?

Nochmals glauben wir bemerken zu sollen, daß Nichtgeistliche, die früher nicht veranlaßt waren, sich über ihre religiösen Ueberzeugungen bestimmter auszusprechen, dies auch jetzt eher unterlassen dürfen. Solche mögen, wenn sie sich dem freien Christentum anschließen, zu verstehen geben, mit dem Fortschritt der sich vollziehenden geistigen Entwickelung seien auch sie eben zu den Ansichten gekommen, zu denen sie sich jetzt bekennen. Auch junge Geistliche, die nie auf andere Weise das geistliche Amt verwaltet haben, können meinen, diese neueste Theologie sei die durch die fortgeschrittenste Wissenschaft zu Tage geförderte Wahrheit. Man soll nicht jeden jungen Mann streng beurtheilen, auch bei nicht anzuerkennendem Absprechen über frühere und gegenwärtige Wissenschaft.

Die aber, welche eine so sehr andere Lehre verkündigt und in so sehr anderem Sinn die liturgischen, besonders die sacramentlichen Handlungen vollzogen haben — diese müssen sich rechtfertigen für ihren Uebertritt zu dem, oder auch nur für die Accommodation mit dem freien Christentum. Sie geben sonst Aergernis den Positiv-Gläubigen, und erscheinen nicht als recht achtungswerth vor den Uebrigen. Und je unterrichteter ein solcher Mann ist, desto schwieriger ist diese Rechenschaft. Ein solcher kann nicht sagen, daß ihm durch diese neueste Theologie in den wichtigeren Fragen höhere Wahrheit aufgeschlossen worden sei. Das Wichtigste von diesen Ansichten war ihm seit 30—40 Jahren bekannt — die pantheistische Weltanschauung schon von den Eleaten und Spinoza her. Für solche Männer bleibt denn kaum etwas Anderes übrig, als erkennen zu lassen, sie wollen diese Lehre vortragen und

das Amt in diesem Sinne verwalten, weil der Zeitgeist und ihr näheres Publikum es verlangen. Krämer, Schneider, Putzmacherinnen mögen auch wirklich ohne Tadel bei jeder Nachfrage nach einer Waare, nach einer neuen Mode antworten, daß bei ihnen jederzeit das Neueste zu haben sei, daß sie es sofort verschreiben wollen, daß keine Andern das Verlangte prompter und besser liefern oder anfertigen sollen. Sie seien eben dafür da, das Publikum zu bedienen. Aber soll dies die Stellung der Geistlichen sein, der Lehrer der Moral und Religion?

Auch bei nicht unzuläßlichen Concessionen müssen die, welche nach der bisherigen Weise das geistliche Amt verwaltet haben, schlechterdings nothwendig sich auf's bestimmteste erklären, und entweder sagen, daß und aus was für Gründen sie zum liberalen Christentum übertreten, oder sich wenigstens bis zur Unterhaltung der Kirchengemeinschaft demselben accommodiren, nicht weniger als solches von ehrenhaften Männern geschieht beim Uebertritt vom Protestantismus zum Katholicismus, und umgekehrt: — oder aber sich sorgfältig gegen jede solche Annahme verwahren, also in diesem Falle sagen, was sie allfällig bei diesen Neuerungen sich könnten gefallen lassen (und Mancher kann dessen finden, vielleicht selbst bei der Frage über das apostolische Bekenntnis bei der Taufe) — weswegen sie aber nicht zu diesem liberalen Christentum übertreten wollen und können, und was sie in der Lehre desselben entschieden verwerfen.

Wenn Staats-, vielleicht sogar Kirchenbehörden nach der Mehrzahl ihrer Mitglieder es nicht so genau nehmen, so müssen doch die einzelnen Geistlichen es thun, die in so sehr anderem Sinne ihr Amt verwaltet haben. Und auch Nichtgeistliche von entschiedener religiöser Gesinnung und höherer Ehrenhaftigkeit werden es thun. Der bei wahrer, aufrichtiger Ueberzeugung vollzogene Uebertritt zum liberalen Christentum ist weit ehrenhafter, ist weit eher moralisch zu rechtfertigen, als die Anbequemung ohne wirkliche Ueberzeugung. Wenn es denn in einer bisherigen Landeskirche auch nur unter den Geistlichen nicht ganz fehlt an Männern von Ueberzeugungstreue und Ehrenhaftigkeit, so können solche Veränderungen nicht innerhalb der Wände der Versammlungslocale von einigen

Behörden im Stillen abgemacht werden, wie geringfügige Verwaltungsangelegenheiten. Nach unserm Gefühl können wir nicht anders, als es bedauern, daß Manche es so machen möchten.

Werden aber Erklärungen und Verwahrungen dieser Art vor den Behörden und vor dem Volk ausgesprochen, so werden die Verkündiger und Anhänger des freien Christentums nicht säumen mit Gegenerklärungen. Denn bloß als Geduldete oder Reprobirte würden sie nicht angesehen werden wollen. Zum wenigsten als gleichberechtigt wollen sie anerkannt sein, und in einiger Zeit als die Alleinberechtigten sich geltend machen. Deshalb sagten wir, das Auftreten der Anhänger des liberalen Christentums scheine in mehreren Cantonen der reformirten Schweiz zur Sprengung der Landeskirche führen zu müssen, es sei denn, daß diese in ihrer Gesamtheit sich zu diesem Christentum bekenne.

Sind die Gegensätze so groß und schroff geworden, wie in der Schweiz zwischen der liberal-christlichen und der positiv- oder biblisch-christlichen Partei, und in Deutschland wenigstens zwischen einem Theil der Mitglieder des Protestantenvereins und den bisherigen reformirten, unirten und altlutherischen Kirchen: dann ist auf ehrenhafte und sittliche Weise keine des Namens würdige kirchliche Gemeinschaft, keine wahre kirchliche Einheit mehr möglich. Es müssen dann Ausscheidungen und gegenseitige Abgrenzungen eintreten, nicht nur in Ansehung der innersten Ueberzeugungen, sondern auch in der Gestaltung der äußeren Verhältnisse. Diese Nothwendigkeit erzeigte sich schon in Hinsicht auf den Religionsunterricht in der Schule. Sie findet aber auch statt in Ansehung der Erwachsenen.

Mit der angeblichen kirchlichen Einheit, ungeachtet solcher Gegensätze, wie sie zwischen diesem freien Christentum einer- und den auf der Basis der Bekenntnisschriften der Reformationszeit, oder auch nur des positiv-biblischen Glaubens überhaupt beruhenden Kirchen andererseits, thatsächlich und offenkundig bestehen — damit können wir uns schlechterdings nicht vertragen um der dabei stattfindenden Unwahrheit willen.

Rechts- und Staatsgemeinschaft und auch mancherlei andere sittliche Gemeinschaft, selbst Ehe und auf Abstammung beruhende

Familiengemeinschaft kann bestehen, wie zwischen Protestanten und Katholiken, so auch zwischen Anhängern dieser frei-christlichen Richtung und denen, welche in dieselbe nicht eingehen können. Es kommt wol auch vor, daß ein Mann einem andern, der in solchen Fragen sein Gegner ist, seine materiellen Interessen, ja selbst seine Person und seine Ehre vertrauensvoller überlassen könnte, als Manchen, von denen ihn keine Gegensätze der religiösen Ueberzeugung trennen. Wahre religiöse Gemeinschaft aber — wirkliche Gemeinschaft des religiösen Gefühlslebens und demnach auch der begrifflichen religiösen Ueberzeugungen — innerliche Ueberzeugungs- und Glaubensgemeinschaft — diese kann nun einmal nicht bestehen bei solchen Gegensätzen. Die eine Weise des innersten Wesens, Lebens und Fühlens eben in Hinsicht auf die allerwichtigsten Angelegenheiten und Interessen ist bei jedem unverträglich mit derjenigen des Anderen. Diese Differenzen werden denn auch überall als ungleich wichtiger empfunden, als die von ästhetischen oder sonst irgendwelchen Liebhabereien und Gefühlseigenheiten. Und nicht nur deswegen, weil edleren Gemüthern eben diese Bestimmtheiten der Ueberzeugung und des Gefühls besonders heilig sind, sondern wol meistens auch weil man bei der Ueberschwänglichkeit dieser Sachen zuzugeben geneigt ist, die Weise der Anderen möchte ebenfalls ihre Wahrheit und ihren praktischen Werth haben, trägt man Bedenken, dieselbe anzufechten, und vermeidet daher die Erörterung, ja sogar die Berührung solcher Fragen. Aber eben damit wird eingestanden, daß auf diesem Gebiet rechte Gemeinschaft nicht bestehe ohne Uebereinstimmung im wesentlichen.

Und die Gegensätze zwischen dem positiv-biblischen und dem freien, liberalen Christentum sind größer, bedeutsamer, als die zwischen Katholicismus und Protestantismus. Nach Strauß darf man dies sagen, ohne daß auch die am meisten zu solchen Erwiederungen Geneigten ein Geschrei sollten erheben dürfen über politisch-reactionäre Zusammenhänge. Daß man sich nicht mehr zu einem gemeinsamen Religionsunterricht in der Schule vereinigen kann, ist ein thatsächlicher Beweis davon, daß dieser Gegensatz ebenso groß und störend sei, wie der zwischen Katholiken und Protestanten. Damit aber, daß sie um der bisherigen Weise der Tauf-

handlung willen die Assistenz als Zeugen bei derselben nicht mit ihrem Gewissen und ihrer Ehrenhaftigkeit vereinigen können, geben die Anhänger des liberalen Christentums selbst Zeugnis davon, daß die Differenz von ihnen selbst als wichtiger empfunden und beurtheilt wird. Denn Katholiken und Protestanten fühlen sich nicht unbedingt genöthigt, sich gegenseitig einer solchen Assistenz zu enthalten.

Die Simulation von Kirchengemeinschaft und kirchlicher Einheit bei solchen Gegensätzen ist eine Unwahrheit. Die Anhänger des freien Christentums wollen denn auch nicht einmal den Schein davon nicht auf sich fallen lassen, wie er in der stillschweigenden Assistenz bei einer Taufhandlung nach der Weise der bisherigen Kirchen könnte gefunden werden. Sollen aber die positiv Bibelgläubigen sich in das doch gewiß nicht weniger nachtheilige Licht stellen lassen, daß sie durch die Anerkennung der Zulässlichkeit der verlangten Aenderung ihre innerste Ueberzeugung verleugnen? Keine Partei soll der anderen etwas solches zumuthen, keine bei solchen Gegensätzen sich selbst solches erlauben. Und gerade die positiv Bibelgläubigen am wenigsten, da nach ihrer Ueberzeugung eine solche Anerkennung eine Untreue gegen ihren Gott und eine Verleugnung ihres Erlösers sein würde.

Und man sage auch nicht, durch die Rücksicht auf das Verhältnis zum Staat sei man zur Unterhaltung der Kirchengemeinschaft mit den Anhängern des freien Christentums genöthigt. Wie Katholiken und Protestanten zum Staat die nämliche Stellung einnehmen, was die Staatsordnung betrifft, sich ihm auf ganz gleiche Weise unterzuordnen haben, und vom Staat nach gleichen Grundsätzen behandelt werden — in ganz ähnlicher Weise könnten Die, welche an der bisherigen protestantischen Kirche festhalten, in ihrer bisherigen Stellung bleiben, wenn die liberal-christliche Partei als eigene Kirche sich constituirte.

Es ist nun einmal in dieser neuesten Entwickelung der religiösen Ueberzeugungen zu solchen Gegensätzen gekommen, daß sich neue religiöse Gemeinschaften bilden. Auch auf dem Gebiet des Katholicismus wird solches geschehen. So viel Bedeutung wird man der Anti-Infallibilisten-Bewegung zutrauen können. Und wenn der Bildung von allerlei Secten nach oft sehr unklaren Gefühlserregungen keine Hindernisse in den Weg gelegt werden, so werden

allerdings auch Diejenigen, welche durch die Wendung ihres Denkens sich zu etwas Aehnlichem veranlaßt sehen, auf die gleiche Berücksichtigung Anspruch machen dürfen, gesetzt die Religion sei für die weit größere Mehrzahl der Menschen mehr Sache des Gefühls, als des Denkens.

Und zwar nicht nur, was man gegen Juden, Mahommedaner und Heiden, wo man in Berührung mit solchen kommt, für Pflicht anerkennt und nach guter Sitte gegen sie beobachtet, würde man sogar gegen Solche beobachten sollen, die sich von der bisherigen christlichen Gemeinschaft in einer Weise absondern, daß wir nach unserer allgemeinsten Abgrenzung des Positiv-Christlichen finden mußten, sie stehen außerhalb dieses Gebietes: sondern selbst Solchen — den Einzelnen und den Gemeinschaften — würden wir die Bezeichnung „christlich“ nicht unbedingt versagen, wenn sie dieselbe in Anspruch nehmen und Christum auf eine Weise in Ehren halten, wie die Anhänger des freien Christentums es thun. Es ist, so viel uns betrifft, ihnen zu überlassen, wie sie sich als des Namens von Christen würdig erweisen. Uns gefiele freilich der Name „Freidenker“, mit dem sich Leute von ähnlicher Denkungsart oft bezeichnet haben, besser. Auch Solche denken meistens nicht viel geringer von Christo. Wir haben aber, wie schon bemerkt wurde, ihnen diese Bezeichnung auch in jener anderen Schrift keineswegs durchaus versagt. Daß dies behauptet worden ist, wollen wir, billigermaßen zu beobachtender Rücksichten wegen, als allzugroße Eilfertigkeit ansehen. Wol aber „positiv-christlich“, auf der positiven, historischen Basis der christlichen Kirche stehend, glaubten wir eine solche Ansicht nicht nennen zu können, und nach dem Sprachgebrauch hatten wir darin Recht, in Rücksicht sowol auf die Fassung der Person Christi, als auf die zu den Schriften des Neuen Testaments eingenommene Stellung.

Ob man in Hinsicht auf die fernere Entwickelung der gegenwärtigen Krisis sich darüber freuen solle, daß auch solche Männer einen gewissen Zusammenhang mit dem geschichtlichen Christentum festzuhalten behaupten, kommt uns auch zweifelhaft vor. Zunächst halten wir für entschieden wünschenswerth, daß die Gegensätze, um die es sich handelt, nicht verdeckt, nicht als solche dargestellt werden, wie manche andere jederzeit in der Kirche bestanden haben. Die-

jenigen, welche das biblische Christentum für die Menschheit erhalten zu sehen wünschten, sollten nicht vergessen, daß schon vor 25 Jahren von einem sehr klar sehenden Manne gesagt worden ist, es sei dafür zu sorgen, daß die Ergebnisse der neueren Wissenschaft im Volke „durchsickern“ und zum „Vorurtheil“ der Gebildeten werden. Darauf ist es abgesehen. Und in den gründlich demokratisirten Staaten wird dieses „Vorurtheil“ in nicht langer Zeit herrschend geworden sein. Doch wir begehren den Anhängern des liberalen Christentums das Adjectiv „christlich“ nicht abzustreiten. Aber wir wünschen, daß das Adverb, welches sie ganz löblich selbst hinzusetzen, nämlich „liberal“ oder „frei“, stets beibehalten, und der Unterschied zwischen diesem Christentum und dem biblischen nicht verwischt werde.

Um eine neue Art von Religion ist es aber jedenfalls zu thun. Es sollten denn Alle, die sich Christen nennen, sich recht angelegen sein lassen, durch unermüdlichen Wetteifer in allem unter dem Gesichtspunkt der Religion Löblichen — durch jede Tugend, jedes Lob — den Namen Christi zu verherrlichen und dadurch Andere für ihre Weise zu gewinnen.

Die Richtungen, die Parteien müssen sich von einander ausscheiden und gegen einander abgrenzen. Zuvörderst sollte dies geschehen in Ansehung des Innerlichen, der Lehre. Aber es müssen Ausscheidungen eintreten auch in Hinsicht auf den äußeren Bestand der Gemeinschaften, nicht nur was den Religionsunterricht in der Schule betrifft.

Und läßt man diese neue Religionsgemeinschaft gelten als eine solche, die sich aus der Landeskirche herausgebildet habe und selbst noch als eine christliche angesehen werden möge, so scheint uns dies nach sich zu ziehen, daß ihr auch ein verhältnismäßiger Antheil an der Benutzung der Kirchen und überhaupt am Kirchengut zugestanden werde. Nach dem strengsten formellen Recht würde dieses freilich derjenigen corporativen Gemeinschaft gehören, welche sich an das Bekenntnis hält, zu dem sich diejenige bekannte, welcher an jedem Ort die bestimmten Rechte zugestanden wurden. Allein es könnte wol in einigen Ländern gefragt werden, ob daselbst eine solche Gemeinschaft noch bestehe. Und bei der Reformation sind in den protestantisch gewordenen Ländern der katholischen Kirche, die doch nicht aufgehört

hatte zu existiren, die in denselben liegenden Güter nicht herausgegeben worden. Es dürfte wahrscheinlich nicht unangemessen sein, neuentständenen religiösen Gemeinschaften, welche die Anerkennung als christliche für sich zu erringen vermöchten — freilich nur solchen — einen der Billigkeit entsprechenden Antheil nicht zu versagen. In Basel schienen die Altgläubigen dazu bereit. Wie in Ansehung des religiösen Schulunterrichts, so würden dieselben demnach auch in dieser Beziehung alles zu thun bereit sein, was vernünftigerweise verlangt werden kann. Freilich könnten dann auch andere religiöse Gemeinschaften ähnliche Ansprüche erheben, welche bisher nicht daran dachten, sondern froh waren, wenn sie nur geduldet wurden. Denn bei den Secten ist es meistens nicht zweifelhaft, daß sie auf der Basis der heiligen Schrift stehen und Christen sein wollen. Da sie aber nicht zahlreich zu sein pflegen, so würden ihre allfälligen Ansprüche nicht sehr weit aussehend sein.

Nach Ausscheidungen und Abgrenzungen, wie die angedeuteten, würden dann mancherlei Gemeinschaften — längst bestehende, diese eben jetzt in Frage kommenden und auch später entstehende — nebeneinander im Staat bestehen können. In nichtchristlichen Staaten alter und neuerer Zeit ist solches manigfach vorgekommen, und auch in manchen christlichen. Und gesetzt, es möchten dabei Schwierigkeiten eintreten, so sollte man dennoch jener Unwahrheit in Hinsicht auf kirchliche Gemeinschaft und Einheit sich nicht schuldig machen und in jeder Beziehung ein möglichst würdiges Verhalten beobachten.

Die Krisis, in welcher wir uns befinden, ist aber wirklich schwierig, ist weitaussehend, und wird auf dem religiösen Gebiete noch weniger zum Stillestehen gebracht oder in kurzer Zeit gehoben werden, als auf dem politischen. Zu ihrer Ueberwindung und befriedigenden Durchführung wird es Jahrhunderte langer Entwickelungen bedürfen. In der Periode seines kräftigsten Aufschwungs brauchte das Christentum ein halbes Jahrtausend, um die absterbende Cultur des Heidentums vollständig zu durchdringen und das heidnische Wesen zu überwinden. Die neu-europäische Cultur aber ist auch — vielleicht sollten wir sagen gerade — inwiefern sie sich vom Christentum abwendet, theoretisch und praktisch kräftiger, als damals die antike. Ja die Ueberwindung des Widerchristlichen ist,

psychologisch betrachtet, gegenwärtig wol schwieriger, als zur Zeit der Entstehung und sieghaften Ausbreitung des Christentums.

Die Religion beruht nicht sowol auf den theoretischen als auf den praktischen, auf den gemüthlichen Anlagen und Vermögen des Menschen. Das verstandesbegriffliche Denken kann verständig religiöse Ueberzeugungen begründen, aber es kann auch höchst werthvolle Convictionen untergraben. Für sich allein macht es nicht das religiöse Leben aus, und kann dieses nicht in seiner besten Gestalt erzeugen. Tiefes, intensives Gefühl ist dabei wichtiger. Aus mächtiger Gefühlserregung entwickelt sich dann ein Drang sich mitzutheilen. Dadurch wird ähnliche Erregung auch bei Anderen bewirkt. So wird religiöse Gemeinschaft gestiftet und ausgebreitet, oft mit einer Hingebung und Aufopferung, wie sich der Mensch für allgemeine sittliche Angelegenheiten selten dazu fähig erzeigt. Und diese Bestrebungen sind weniger, als die meisten anderen, egoistisch, sind also besser, als die meisten. In unserer Zeit aber treten die Gemüthskräfte selten in großer Intensität auf. Die Verstandesthätigkeit herrscht einseitig vor. Und der Mensch ist selten großer Kraftentwickelung so verschiedener Art zugleich fähig.

Wo tiefe und reiche Gemüthsanlagen in der Richtung auf das Uebersinnliche und Unendliche hin in Erregung kommen, da kann selbst bei ziemlich pantheistischer Denkweise ein intensives religiöses Leben sich entwickeln. Wir wollen nicht vorzugsweise Schleiermacher als Beispiel hiefür anführen. Seine geistige Ausstattung war so reich, daß er mehr eine Ausnahme, als die Regel darzustellen scheinen könnte. Lieber erinnern wir an verschiedene christliche und auch nichtchristliche Mystiker. Bei Spinoza fehlte die Tiefe und Innigkeit des Gemüths. Mit seinen Gedanken würde sich eine gewisse Frömmigkeit vertragen haben, nicht nur seine von niemand angefochtene Sittlichkeit.

Bei einseitig vorwaltender Denkthätigkeit fehlt aber meistens die innere Glut und Kraft des Gemüthslebens und demnach auch die Frömmigkeit im höchsten Sinne des Worts. Und eben jenes Eigenste des modernen Bewußtseins, daß das Individuum, das Subject in seiner jeweiligen Einzelheit, sich auf sich selbst stellt, ist äußerst ungünstig für das specifisch religiöse Leben. Dieses

besteht in Erhebung zum Uebersinnlichen, zum Ewigen, zum Unendlichen, in Hingebung an dieses, wie es als höchste Macht und als Grund alles Guten — d. h. als Gott geahnt und gefühlt wird von dem zu einiger Entwickelung fortgeschrittenen Gemüth. Das modernste Bewußtsein hingegen will sich von allem, was es nicht selbst ist, unabhängig und dagegen von seiner Selbstbestimmung möglichst alles Andere abhängig machen, und dabei verbraucht es alle Kräfte der Seele in der unruhigsten auf die äußeren Angelegenheiten des jeweiligen Moments gerichteten Thätigkeit. So ist denn sein Thun und Sein das eigentlichste Gegentheil des religiösen Bewußtseinlebens. Bei der gegenwärtigen Verstandesbildung ist ihm auch beinahe nicht beizukommen, um es für die Religion zu gewinnen. Nicht bloß die Uncultur der Germanen, sondern auch die immer noch hohe Cultur der Griechen und Römer war leichter zugänglich für das Christentum. Es fand sich bei diesen immer noch eine Geneigtheit, höherer, allgemeiner, allbeherrschender Macht sich unterzuordnen und, nach tiefer Ahnung des Gemüths, Hülfe von ihr zu hoffen. Kein Bewußtseinszustand ist unempfänglicher für die religiöse Erregung, als derjenige des ausschließlich auf das im äußerlichen Dasein Nützliche gerichteten Verstandes, wie dieser die Auszeichnung der Chinesen ausmacht. Bei den heutigen Europäern ist aber der Verstand, bei wesentlich der nämlichen Richtung auf das im gemeinen Leben Vortheilhafte, ungleich selbständiger und vielseitig rühriger, als bei den Chinesen.

Die nahe Beziehung, in welcher die uns hier beschäftigenden Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete stehen zu denjenigen auf dem politischen seit der ersten französischen Revolution, und demnach die Identität des Princips in beiderlei Entwickelungen, zeigt sich auch darin, daß im Verhältnis, wie das politische und sociale Leben von dem damals zum Durchbruch gekommenen Princip des sich auf sich selbst stellenden Bewußtseins beherrscht wird, fast überall auch die Auflösung des kirchlichen, des religiösen Lebens fortschreitet.

Schon das Verfahren, welches in der Schweiz, und mehr oder weniger wol auch in Deutschland, befolgt wird, um die bisherige religiöse Ueberzeugung und kirchliche Organisation aufzulösen, ist

wesentlich dasselbe, welches man anwendet, wenn eine politische Revolution durchgesetzt und ein Staat demokratisirt werden soll.

Durch eine alles überwuchernde Journalistik, durch allerlei Vereine, Fest- und Volksversammlungen, mit allen Künsten der politischen Agitation, mit allen Mitteln des Witzes, des Spottes und der Leidenschaftserregung, durch ein förmliches Buhlen um den Beifall und die Gunst der auf diesen Wegen zugänglichen, großentheils nicht über der Mittelstufe geistiger Entwickelung stehenden und nicht in hohem Maße durch Beweise religiösen Ernstes sich auszeichnenden Classen — mit solchen Mitteln werden die Einrichtungen, die Behörden und Beamten, sowie die Lehre und der Glaube der Kirche verächtlich gemacht, und dann, ohne daß zuvor andere religiöse Ueberzeugungen begründet worden sind, die auf diese Weise bearbeiteten Massen aufgefordert, die religiösen Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen, nach dem Grundsatz des allgemeinen Stimmrechts Abgeordnete für constituirende kirchliche Versammlungen (nach dem schweizerischen Ausdruck kirchliche Verfassungsräthe) zu wählen und auf diese Weise nicht nur die äußeren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen, sondern auch die Lehre durch Stimmenmehrheit bestimmen und das kirchliche Leben dirigiren zu lassen. Auch dieses Verfahren ist in jener Schrift besprochen worden. Und wol vornehmlich das in dieser Hinsicht Gesagte wird dem Verfasser übel genommen werden. Wol nicht ohne Veranlassung wurde damals auch gesagt, auf diese Weise sei nie eine Religion gestiftet oder eine religiöse Reform eingeführt worden. Dies könne nur geschehen dadurch, daß nicht nur die bisher geltend gewesene Lehre und Weise verworfen, sondern eine andere aufgestellt und empfohlen werde, und dann diejenigen, welche sich von der Wahrheit derselben überzeugt fühlen, sich dazu bekennen und zu einer neuen Religionsgemeinschaft sich verbinden. Auch wurde darauf hingewiesen, daß in Angelegenheiten der Schule und Wissenschaft nicht ein Verfahren eingehalten werde, wie gegenwärtig in denen der Religion.

Seither aber ist die Sache in der Schweiz dahin gediehen, daß man sagen könnte, es nehme sich dabei aus, wie bei Religionsstiftung und Kirchenreformation. Es wird eine, freilich weit

überwiegend in Negationen bestehende, Lehre aufgestellt. Die Berner Reformer gaben die Losung aus: „Keine Dogmatik mehr!" Und die vom Christianisme libéral wollten eine Religion ohne Katechismus, ohne Mysterien, ohne Theologie, ohne System. Die Züricher hingegen haben gegenwärtig dogmatische Werke aufzuweisen, die nicht unbedeutend genannt werden dürfen. Das wissenschaftlich Wichtigere ist auch, seinem Hauptheil nach, die allerabstruseste Dogmatik, die je aufgestellt worden ist, auch die von Marheineke nicht ausgenommen. Eine Lehre aber wird darin aufgestellt. Und sie wird im anderen und auch sonst auf's eifrigste und mit vielem Geschick popularisirt. Nicht nur in mehreren größeren Schriften, in ihren kirchlichen Blättern und auch in den gemeinen Zeitungen, sondern auch durch mündliche Rede wird sie verkündigt — in Wirthshäusern, in Vereinslocalen und in größeren Versammlungen, und rückhaltlos genug bereits in vielen Kirchen. Die, welche sie verkündigen, sind meistens angestellte Geistliche. Die Anderen hingegen nehmen die Stellung von Solchen ein, die ihnen Beifall geben, also zustimmen, sich zu dieser Lehre, zu diesem Glauben bekennen. Und auch wenn Nichtgeistliche sich hervorstellen und durch Vorträge sich betheiligen, was allerdings auch geschieht, so ist dies nicht ein Beweis, daß die Bewegung gar nicht den Namen einer religiösen verdiene.

Wenn man jedoch auf den Inhalt dieser Lehre sieht, so bleibt der Ausdruck richtig, daß auf solche Weise nie eine Religion gestiftet und eine heilsame religiöse Reform eingeführt worden sei. Gewiß nicht ohne zureichenden Grund haben wir oben nach Anführung einiger Hauptpunkte dieser Lehre uns die Frage erlaubt, ob dieselbe nicht auf dasjenige hinauskomme, was die Anständigern auch unter Denjenigen zu allen Zeiten gelten ließen und ausdrücklich anerkannten, welche sich offen von aller Religion lossagten und, wie uns solche Fälle bekannt sind, öffentlich erklärten, sie hätten nicht gedacht, daß man jetzt wieder zur Herstellung einer Religion schreiten würde.

Allein es ist einmal so. Man darf sich den Thatsachen nicht verschließen. Man sollte auch ohne Zweifel nicht zögern, sich einzurichten auf das, was zu thun sein wird. Auf diese Weise zerfällt

in den Ländern, in denen diese neu-europäische Entwickelung am weitesten fortgeschritten ist, nicht nur der frühere Staat, sondern auch die bisherige Kirche. Ja die Kirche wird mit ungleich mehr Schwierigkeiten zu kämpfen haben, um sich auf befriedigende Weise wiederherzustellen, als der Staat. Wie schon Plato bemerkte, erhält sich der Staat sehr oft bei einer Verwaltung, bei der jede andere Gemeinschaft zu Grunde gehen müßte. Er erhält sich und stellt auch nach dem vollständigsten Umsturz sich in irgend einer Weise bald wiederum her durch eine Nothwendigkeit, die sich überall geltend macht. Die Menschen können gar nicht in großer Menge nahe bei einander leben ohne irgend eine Art von Staatsordnung. Ohne Religion hingegen können sie existiren. Freilich nicht ohne Superstition, wol aber ohne des Namens würdige Religion. Die Chinesen haben es schon lange gekonnt. Und ohne eine das ganze Volksleben umfassende einheitliche Organisation in der Weise der christlichen Kirche überhaupt die meisten heidnischen Völker.

Es bilden sich jedoch neue religiöse Gemeinschaften. Seit langem schon auf mancherlei Weise solche, deren Glaube und Verbindung beruht auf dem Grund des positiven Christentums. Und auch dieses freie, liberale Christentum ist nicht mehr nur eine Ansicht, eine Schulmeinung und Theorie. Die Anhänger desselben treten auf als eine Partei, als ein Theil der Staatsbürger, der Rechte in Anspruch zu nehmen habe, als eine constituirte Gemeinschaft — mit dem Anspruch nicht nur auf Duldung innerhalb einer bestimmten Sphäre als Privatgesellschaft, sondern auf öffentliche Anerkennung als Kirche, sogar mit der Zumuthung, daß die protestantischen Landeskirchen höchst wichtige Grundsätze und Einrichtungen aufgeben sollten. In den reformirten Cantonen der deutschen Schweiz, und wahrscheinlich auch in Genf, würde man ihnen wol ohne hartnäckigen Widerstand nicht nur eine Anerkennung zugestehen, wie den nach den Grundsätzen Vinets und der Methodisten schon seit ungefähr 25 Jahren bestehenden, auf keinerlei Unterstützung von Seite des Staats Anspruch machenden Vereinigungen, die sich église libre nennen; sondern wol auch, wie wir dazu bereit wären, einen verhältnismäßigen Theil vom Kirchengut würde man ihnen überlassen. Allein das ist den Anhängern des liberalen Christen-

tums nicht genug. Diese treten auf mit der Prätension, die Eine „Volkskirche“ [1]) zu sein und immer vollständiger zu werden — mit der Zumuthung, daß die bisherige Landeskirche sich in ihrem Sinne umgestalte. Und in der Schweiz werden sie vieles durchsetzen. Ja auch in anderen Ländern wird Aehnliches geschehen, sowie die Demokratisirung des ganzen Lebenszustandes fortschreiten wird.

Daneben werden sich jedoch immer nicht nur Einzelne, sondern auch Gemeinschaften erhalten, die auf dem Grund des historischen, biblischen Christentums stehen. Das Element des positiven Christentums wird nicht verschwinden aus dem Gebiet der europäischen Civilisation, aus dem Leben der Völker in Europa und Amerika. Nicht nur nach der Verheißung Christi ist an dieser Zuversicht festzuhalten. Bei einigem Sinn für die Bedeutung, für die Macht des Historischen werden hieran auch die nicht zweifeln, welche nicht mehr auf der Basis des positiven Christentums stehen. Dieses letztere wird denn doch ein nicht weniger zähes Leben bewähren, als das Heidentum im römischen Reich, sondern gewiß ein um so viel weniger ganz zu verdrängendes, um wie viel jetzt das monotheistische Bewußtsein mehr vertieft und gegenüber der pantheistischen Denkweise auch in begrifflicher Fassung besser befestigt ist, als bei denjenigen, die durch die Philosophie jener Zeit einen monotheistischen Gottesbegriff gewonnen hatten — um wie viel die christliche Religion als theoretische Bewußtseinsgestaltung höher steht, als der damalige Polytheismus, und auch, um wie viel denn doch die Sittlichkeit, mit Ausnahme derjenigen Kreise, in denen die praktische Wirkung des Christentums sich so beinahe vollständig, wie bei den Aufständischen in Paris, verloren hat, besser ist, als die der heidnischen Völker in der Zeit, als das Christentum sich unter ihnen verbreitete. Wenn auch der einseitig vorherrschende Verstand unserer Zeit schwer zugänglich ist für das gemüthliche religiöse Leben; so wird man doch nicht zu einem Zustande kommen, wie derjenige der Chinesen ist, gesetzt diese würden, wenn auch schwerlich nach den

---

[1]) Sonderbarer Weise reden bereits auch nicht freichristliche gewichtige Theologen, welche die Staats- und Landeskirche aufgeben und verwerfen, von „einheitlicher Volkskirche“, als würde diese besser sein, obgleich die Majoritäten der Massen alles beherrschen würden.

Biedermann'schen Formeln, so ziemlich alles gelten lassen, was das liberale Christentum als eigentlichen Wahrheitsgehalt der hergebrachten Lehre festhält.

Die Europäer haben bei ihrem Verstand immer auch Phantasie, die Deutschen stets Gefühl und Gemüth. Diese Kräfte, Momente der menschlichen Seele aber finden ihre Befriedigung nicht bei solchen Doctrinen, welche nur Erzeugnisse einseitigst verstandesbegrifflicher Denkthätigkeit sind. Wenn auch bis auf die letzte Erinnerung das geschichtliche Christentum ausgetilgt worden wäre, nirgends ein Exemplar der heiligen Schrift sich noch vorfände, und auch kein Stein mehr von den herrlichen Münstern noch gefunden würde, so würden Phantasie und Gemüth, es würden Elend, Jammer und Hülfsbedürftigkeit, und zugleich auch die nie ganz sich verlierenden Regungen des Gewissens — alles dieses zusammen würde auch dann wiederum nicht nur Superstition erzeugen, sondern einigermaßen auch Religion, im Gegensatz zu diesen gemüthlosen Verstandesabstractionen. Und wenn man einst, freilich kaum in der nächsten Zeit, wieder von den jetzt herrschend werdenden Einseitigkeiten zurückkommen wird, dann wird auch vom positiven Christentum noch etwas vorhanden sein.

Bis zu einem äußerlich ähnlichen Zustande aber wird es auch in Europa kommen, wie nicht wegen allgemeiner Irreligiosität, sondern infolge der Vielartigkeit der religiösen Ueberzeugungen der aus Anhängern beinahe aller irgend vorkommenden religiösen Secten durcheinander gemischten Bevölkerung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika sich erzeugt hat.

In Europa scheidet der Staat, in dem die Kirche bisher als einheitliche Organisation bestanden hatte, das Religiöse von sich aus. Und die Kirche löst sich auf durch die Erhebung des sich noch mehr auf dem religiösen, als auf dem politischen Gebiet gegen alle Autorität empörenden und sich auf sich selbst stellenden subjectiven Bewußtseins. Dieses liberale Christentum aber wird nicht eine „Volkskirche“ begründen, die sich als eine heilsame, wirklich religiöse Lebensmacht bewähren wird. Es werden sich denn neben den schon bestehenden noch mancherlei neue religiöse Gemeinschaften bilden.

Auf lange Zeit hinaus werden aber in Europa die Nachtheile

dieses Zustandes weit größer und die Vortheile viel geringer sein, als in Nordamerika. Und zwar nicht bloß weil die Unitarier dort weniger zahlreich sind, als die Anhänger des liberalen Christentums in Europa werden können.

Und eben in dieser Voraussicht wünschten wir, daß überall das noch vorhandene Kirchengut erhalten, und, wo der Staat es an sich gebracht hat, die als Aequivalent desselben übernommenen materiellen Leistungen den Kirchengemeinden zugesichert werden möchten. Zum Theil eben damit dies eher erlangt werden möchte, würden wir gern den sich neu bildenden religiösen Gemeinschaften, welche als christliche anerkannt werden könnten und müßten, den verhältnismäßigen Antheil daran zugestehen. Auch die Theologen, welche sich dem liberalen Christentum ergeben haben, würden im ganzen eines solchen Abkommens zufrieden sein. Es kann sonst, wenn, nach dem bereits ausgesprochenen Grundsatz nichtgeistlicher Freunde des liberalen Christentums, der Staat nach Ausscheidung alles Kirchlichen das Kirchengut für sich behält, und die Bestreitung der materiellen Bedürfnisse des Kirchendienstes ganz nur den Gläubigen jeder Denomination zuweist, in Europa auf eine lange Zeit hinaus keine einigermaßen genügende Pflege des religiösen Lebens für die unteren Classen sich erhalten oder wieder zu Stande kommen. Für die freiwilligen Leistungen bliebe, auch wenn die kirchlichen Fonds für ihren Stiftungszweck erhalten würden, genug zu thun übrig, da bei der Zersplitterung der bisherigen Gemeinden die Bedürfnisse für den Kirchendienst weit größer werden würden, und jede religiöse Gemeinschaft Anstalten für die specifisch-religiöse Bildung ihrer Geistlichen errichten müßte, der Staat aber, wenn die Kirche wirklich frei sein soll, zwar allgemeine wissenschaftliche Bildung für die Geistlichen würde verlangen, auf die eigentümlich religiöse aber sich keinen Einfluß erlauben dürfen.

Alle zumal aber sollten wir einsehen, daß wir in eine Lage gekommen sind, in welcher die christliche Kirche nur unter den Bedingungen und durch die Mittel erhalten und wiederhergestellt werden kann, wie sie ursprünglich unter den verschiedensten Völkern begründet und dauerhaft befestigt worden ist, von der ersten Verkündigung des Christentums an, bis sich nach dem Untergang der römischen

Cultur wieder ein einigermaßen civilisirter Gesellschaftszustand erzeugte — nur durch Hingabe aller leiblichen Güter — durch ähnliche Entsagung und Aufopferung, wie die Apostel und überhaupt die ersten Verkündiger des Evangeliums unter den heidnischen Völkern fast überall, und wie die Cleriker bis tief in's Mittelalter hinein sie übernommen haben. Die Geistlichen vor allen sollten dies bedenken. Alles Andere wird keine genügende Wirkung haben. Aber den Nichtgeistlichen ziemt es sich nur dann, an die Geistlichen solche Zumuthungen zu stellen, wenn sie, je nach ihren Verhältnissen, selbst ähnliche Tugend bewähren.

Und alle, die diese Aufgaben ernstlicher erwägen, werden zugeben, daß bei den weichlichen und oft üppigen Sitten, in denen gegenwärtig diejenigen, welche sich zum geistlichen Amte vorbereiten, meistens aufwachsen, solches Verzichten auf allen einigermaßen ausgesuchten Lebensgenuß ungleich schwerer ist, als, bei den Sitten und Verhältnissen ihrer Zeit, was jene übernommen, ertragen und geleistet haben — ja auch, daß bei gleichen persönlichen Eigenschaften für die protestantischen Geistlichen ungleich schwerer, als für die katholischen (1 Kor. 7, 26 f.) — und überhaupt für alle große Wirkung nur möglich bei einfacher Lebensweise und ernstlicher Abhärtung. Nur wer wenig bedarf und vieles erträgt, kann Großes ausrichten.

Dies ist beinahe die größte Schwierigkeit in unserer Zeit. Daher sind, auch wenn die sonst immer Klugen der Klugheit vergessen, die Aussichten für die katholische Kirche keineswegs die schlimmsten.

In eine Lage sind wir gekommen, in welcher das bisherige Kirchenwesen zerfällt, und für längere Zeit Religionslosigkeit und Impietät unter einem großen Theil der Bevölkerung auf eine höchst bedenkliche Weise überhand nehmen wird.

Und wenn in dieser Auflösung der bisherigen Kirche sich vielgestaltige religiöse Gemeinschaften bilden; so gilt es dann „im Kampf um das Dasein“ (nach dem bekannten Ausdruck eines berühmten Naturforschers) sich zu behaupten. Möge dieser aber, auf diesem im höchsten Sinne des Worts geistigen Gebiete, geführt werden mit rein geistigen Kräften und Mitteln, und zwar nicht nur mit theoretischen, sondern, da die Religion weit mehr in gemüthlicher und praktischer Lebensentwickelung besteht, vor allem durch Auf-

bietung und Bewährung der höchsten und edelsten Kräfte des Gemüths und des sittlichen Willens.

Eine ähnliche Einheit des religiösen Lebens unter ganzen Völkern aber, wie sie noch im Anfang dieses Jahrhunderts bestanden hat, wird nur äußerst schwer und nur in einer unberechenbar fernen Zukunft sich wieder erzeugen.

2.

Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium.

Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs.

Von

Klostermann in Kiel.

Zweiter Artikel (vgl. Jahrgang 1871, S. 249 ff).

(Fortsetzung.)

V. 28—43.

Ich setze hierbei voraus, daß in dem nun folgenden Abschnitte nicht Jahve, sondern der Dichter redet (vgl. Knobel), wie man nicht hätte verkennen sollen. Denn das Folgende ist eine durch die Rede Jahve's veranlaßte Reflexion des Dichters über das verblendete Israel der Gegenwart, welches das nicht erkennen will, was er selber als sicheren Besitz in seinem Bewußtsein hat, und sticht durch diesen reflectirenden Ton von jener Rede Jahve's augenfällig ab. Sodann redet offenbar in V. 30, der doch mit V. 28. 29 untrennbar verknüpft ist, der Dichter von Jahve in der dritten Person, so daß es psychologisch undenkbar ist, er komme sich in diesem Zusammenhange so sehr als Mund Jahve's vor, daß seine eigene Rede und die Jahve's irgendwo unscheidbar ineinandergeflossen seien. Ueberhaupt lasse ich mir nicht einreden, daß ein Dichter, der so wie dieser sich bewußtermaßen als Berichterstatter und Anwalt über eine zwischen Jahve und Israel schwebende Sache vor der ganzen Welt gerirt, der sich mit ihr anbetend zu Jahve's Füßen

werfen möchte (V. 1—4), der auf's deutlichste jedes Wort Jahve's durch besondere Einführungsformel als solches bezeichnet hat (V. 20 וַיֹּאמֶר, mit אָמַרְתִּי V. 26, sodann וְאָמַר V. 37 mit וְאָמַרְתִּי V. 40), der ferner nicht abgebrochene Worte Jahve's in hitzigem Affecte einmischt, sondern zwei lange abgerundete und wolbemessene Reden Jahve's einander an den Höhepunkten seiner Darlegung gegenüberstellt, daß ein solcher seine und Jahve's Worte je bunt durcheinandergeworfen habe. Vielmehr wird überall da der Dichter reden, wo nicht der Gebrauch der ersten Person hinter der Anführungsformel: Jahve sprach oder wird sprechen, oder hinter einer anderen wie V. 27 c dazu zwingt, was gesagt wird, auf einen Anderen zurückzuführen. Er allein braucht seine eigene Rede nicht durch solche Formel einzuleiten, ebenso wenig in V. 28, wie in V. 43, nachdem er in V. 1—3 das ganze Gedicht als eine von ihm unternommene Predigt über Jahve's allgenugsame Treue ausdrücklich bezeichnet hat. Da nun der Gedanke der Rede Jahve's V. 20—27 abgeschlossen und bis zu seinem äußersten Ende, bis zu seiner Grenze, wo er in einen anderen umschlagen würde in V. 26. 27 begleitet ist, da andererseits V. 28. 29 mit V. 30 zusammenhängt wie Behauptung und Beleg und hier offenbar der Dichter redet, so ist auf's deutlichste angezeigt, daß mit V. 28 der Dichter seine Rede zu einem neuen Theile weiterführt.

Anders wäre es freilich, wenn, wie noch zuletzt Volk behauptet hat, in V. 28 von den Feinden die Rede wäre; dann könnte der Satz mit כִּי die Besorgnis begründen, welche Jahve V. 27 hinsichtlich der Feinde ausgesprochen hat. Aber es wäre doch wol die allersonderbarste Geschwätzigkeit, wenn in einer Rede, die Israels Vergangenheit und Gegenwart zur Predigt für die Menschheit machen will, der Redner entweder in eigener Person oder im Munde Jahve's über den Unverstand derjenigen Kreise, welche Israel dermalen besonders bedrücken oder bedrängen werden, so viel Worte verlöre, obwol er von diesem Unverstande für Jahve's Ehre nur in einem Falle zu fürchten hätte, der durch V. 26. 27 ausdrücklich als nicht wirklich bezeichnet worden ist, und noch verwunderlicher wäre es, daß der Dichter oder Jahve den Unverstand dieser Feinde beklagt haben sollte, nicht etwa, weil Israel darunter zu leiden

hätte, sondern im eigenen Interesse der Feinde. So unveranlaßt durch den Gedankengang daher diese Meinung ist, ebenso unmöglich ist sie nach den Gesetzen der Rede. Denn in V. 30 zweifelt niemand, daß das Suffix des Accusativs die Israeliten bezeichne, und daß von ihnen die Tausend und Zehntausend gemeint sein. Daß ihrer so viele vor winzigen Haufen heidnischer Feinde fliehen, ist die schmähliche Gegenwart, deren Ursachen Israel nicht durchschaut. Es könnte in der Zukunft anders werden, wenn sie die Ursachen mit ernstem Willen sich gestehen und ergründen wollten und auf ihre Beseitigung denken. Die Zukunft, von der so in V. 29 geredet ist (אַחֲרִיתָם), muß also die der Israeliten sein, weil die in V. 30 geschilderte Gegenwart die Israels ist; wenn aber das, so ist es auch Israel, dessen Unverstand in der Gegenwart um der Zukunft willen beklagt wird in V. 28. 29. Was in aller Welt wäre denn damit für Israel oder für den Dichter gewonnen, oder auch für die Feinde Israels selber, wenn sie, vorausgesetzt einmal, was der Dichter in V. 26. 27 nicht gesetzt hat, daß sie die Ursachen der Niederlagen Israels zuvor nicht erkannt gehabt hätten, nun für die Zukunft zu der Einsicht kämen, daß Israel ihnen nicht widerstehen könne, weil Jahve sein Volk verworfen habe? Sie würden sagen, uns haben unsere Götter Gelingen gegeben, weil wir ihnen treu gedient, und die Israeliten konnten kein Gelingen haben, weil sie ihren eigenen Gott erzürnt hatten und dieser so eher auf unserer als ihrer Seite stand. So redet etwa der Assyrer Jes. 36, 7; hat ihm aber das die Erkenntnis Jahve's eingebracht, welche der Dichter in der Welt verbreiten möchte? Oder hat ihn das davor geschützt, von Jahve selber wie ein giftiges Gewürm zertreten zu werden?

So haben denn auch Knobel und Kamphausen mit Recht jene Auffassung abgewiesen, nur daß letzterer leider nicht erkannt hat, daß V. 28, wie ich oben zeigte und Knobel einfach annimmt, Rede des Dichters ist und einen neuen Abschnitt einleitet. Der Dichter sagt nämlich: sie, das Geschlecht Israels, über welches, als eine verdrehte Generation, er zu der Welt zu reden angefangen hat, und auf welches er wie mit Fingern hinweisen kann, sie, denen Jahve solches angedroht hat, sind ein Volk, das zu einem heilsamen Entschlusse gar nicht kommen will und kann, völlig verblendet, das

Wesen der Dinge, die Sachlage richtig zu beurtheilen. Hätten sie den Verstand, den sie nicht haben, so müßten sie dieses einsehen, nämlich daß um ihrer Abgötterei willen Jahve absichtlich sich von ihnen eine Zeit lang zurückhält und sie willentlich den Uebeln preisgegeben hat, und könnten klug werden, Verstand annehmen und Einsicht gewinnen für die Zeit, die ihnen noch zukünftig ist, und indem sie die Thorheit (V. 6) fahren ließen und von ihr sich bekehrten, die weiteren Uebel abwenden, die Jahve's unbeschwichtigter Zorn über sie bringen muß (V. 28. 29). Dieser Satz ist offenbar in des Dichters Rede dem Satze Jahve's (V. 22 ff.) parallel. Wenn dieser nämlich sagte, sein Zorn sei, da keine Buße, kein Versuch der Bekehrung ihn aufgehalten, durch die fortgesetzte Abwendung Israels so groß geworden, daß er, um ihn zu stillen, alle seine Strafmittel in Anwendung zu bringen gedenke, bis zu dem Punkte, wo eine Fortsetzung der Strafe die Existenz des Volkes unmöglich machen würde, so entspricht es dem, wenn der Dichter V. 28. 29 seinerseits sagt: er könne aus dem einsichtslosen Gebaren des dermaligen Israel keine Hoffnung schöpfen, daß die Zukunft sich durch Sündenerkenntnis und bußfertige Umkehr günstiger gestalten werde, als Jahve's Rede erwarten lasse. Auch wenn Jahve bereit sei, sich von seinem Zorn abzuwenden, so fehle es doch Israel noch an der Sündenerkenntnis, welche allein die Bedingungen zu solcher Wendung des Strafbeschlusses Jahve's erfüllen könnte. Dann erhellt aber sofort, wie das כִּי V. 28 gemeint ist, nämlich so: Jahve konnte und mußte wol einen so weitgehenden Strafbeschluß fassen, weil nichts in dem sittlichen Zustande des Volkes zu der Hoffnung einer vor dem Vollmaß der Strafe eintretenden und dasselbe abwehrenden Sinnesänderung berechtigt. Dann ist aber auch weiter dieses klar, was wir bei V. 20—27 unentschieden lassen müssen, daß der Dichter eine Zeit fixirt, wo die Strafe Jahve's erst angefangen hat, wo eine solche Dauer und ein solches Maß der V. 23—25 in Aussicht genommenen Uebel, daß die Fortexistenz Israels in Frage käme, noch nicht stattgefunden, wo die Strafe noch einen Weg steigender Entwickelung zu durchlaufen hat, ehe sie die V. 26. 27 bezeichnete Grenze erreichen würde. Denn sonst könnte der Dichter nicht eine Abwendung und Abminderung des

V. 22—27 geschilderten Straffatzes, wenn auch nur in abstracto, als möglich setzen.

Jedenfalls ist das unter den von Jahve angedrohten Uebeln, welches in V. 21 und V. 25 beschrieben war, nämlich, daß kleine früher verächtliche Völkerschaften es Israel zuvorthun, namentlich das numerisch stärkere Israel durch schmähliche Schlappen verwunden sollen, schon in einer gewissen Anzahl von Fällen wirklich geworden, und dieses unter allen wol am stärksten und deutlichsten, wenn der Dichter wie von gegenwärtigen Vorkommnissen redend fortfährt V. 30: wie geschieht es, was wir geschehen sehen, daß Einer Tausend verjagt und Zwei Zehntausend in die Flucht schlagen? Daß er im Folgenden ein ausdrückliches Strafverhängnis Jahve's, des eigenen Gottes Israels, als den einzigen genügenden Grund dieser sonst unerklärlichen Thatsache angibt, den auch Israel erkennen müsse, wenn es nicht so verblendet wäre, darin stimmen die Ausleger überein. Desto größer ist die Abweichung in der Erklärung des Einzelnen; denn der Dichter spielt mit dem Ausdrucke צור und macht für den, der dieses nicht anerkennt, die Beziehung der Suffixe zweifelhaft. Ich kann mich hier nicht auf eine Widerlegung der verschiedenen Auffassungen im einzelnen einlassen und hoffe den Grund, welcher sie als fehlerhaft ausschließt und die meinige als die einzig zuläßige beweist, auch ohnedies so einleuchtend zu machen, daß meine Leser ein weiteres Eingehen für überflüßig halten werden.

Es liegt zunächst auf der Hand, daß, wie מְכָרָם und הִסְגִּירָם Variationen desselben Verbalbegriffes, ebenso auch צוּרָם und יְהוָה in V. 30 cd nur verschiedene Ausdrücke für dasselbe Subject sind, der allgemeine und unbestimmte Ausdruck צוּרָם also durch יְהוָה als der Fels näher bestimmt ist, der sich dem Volk Israel selber zum Felsen gegeben hat. Da nun eine Sprache verschiedene Pronomina für die verschiedenen Personen nur gebildet hat, um die Personen voneinander zu scheiden, nicht um sie durcheinander zu wirren, so ergibt sich für jeden, der die Pronomina unterscheiden kann, daß, wenn צוּרָם in V. 30 den Felsen der Israeliten bezeichnet, von denen die Rede ist, das Wort צוּרָם in V. 31 so gewiß wieder nur den Felsen der Israeliten bezeichnen kann, als der hier

Redende beabsichtigt, von seinen Hörern verstanden zu werden. Und weiter ergibt sich mit ebenso zwingender Nothwendigkeit, daß, wenn das Pronomen der ersten Person den Redenden bezeichnet, das der dritten den, über welchen geredet wird, das Wort כְּצוּרֵנוּ nur ein Solcher sagen kann, der hier direct redet, und zwar näher über Israel und seinen Felsen (צוּרָם), als über einen dritten, redet. Er setzt sich und seinen Felsen Israel und dessen Felsen gegenüber. Wer ist das? Jahve kann von seinem Felsen und Gotte nicht reden; die Feinde Israels können auch nicht von sich וְאֹיְבֵינוּ sagen, und der Dichter hat nirgends angedeutet, daß er die directen Worte eines Anderen, als er selber ist, einführen wolle. Halten wir ihn also für einen vernünftigen Menschen, der die Sprache gebraucht, um seine Meinung erkenntlich und nicht, sie unerkenntlich zu machen, so müssen wir gezwungen anerkennen, daß der Dichter sich mit Anderen zusammenfaßt und den Israeliten entgegensetzt, auf welche das Suffix in צוּרָם zurückgeht. Es sind nämlich dieses nicht die Israeliten aller Zeiten, sondern die dermalige Generation, deren Verhalten die nächste Zukunft Israels bestimmt. Als was nun und mit wem stellt der Dichter sich zu diesen in Gegensatz und Vergleichung? Etwa als Frommen und mit den Frommen zu den Unfrommen, Abgöttischen? Das ist unmöglich, weil er einen solchen Gegensatz in der gegenwärtigen Generation bisher nicht statuirt hat, so daß der Zuhörer sofort wissen könnte, die „Wir" seien die Frommen. Er kennt einen solchen Unterschied nur und hat ihn ausdrücklich gesetzt zwischen dem Israel der Gegenwart, als einer undankbaren und untreuen Brut, und den Vätern, welche an Jahve klebten und fremde Götter nicht gefürchtet hatten (V. 17). Oder sollen wir den Gegensatz von „Wir" und „Sie" auf den Gegensatz von Israel und Juda deuten, so daß hier etwa ein Judäer sagte: „Ihr Fels ist nicht wie der unsrige"? Auch das ist durch den Gang des Gedichtes ausgeschlossen, welches bisher nirgends die zeitlich Nebeneinanderstehenden räumlich und in Bezug auf ihren sittlichen Werth oder ihr Ergehen in zwei Classen geschieden hat, und noch weniger das gegenwärtige Israel in ein unfrommes Nordreich und ein frommes Südreich, dem vielmehr die Unterscheidung des früheren und des gegenwärtigen Geschlechtes zusammenfällt mit dem

Unterschiede der Treue und der Untreue gegen Jahve, des glücklichen und des unglücklichen Ergehens Israels. Nehmen wir nun hinzu, daß der Dichter ausdrücklich das Israel der Gegenwart aufgefordert hat, sich bei den Angehörigen der früheren Generation zu erkundigen, um durch ihr erfahrungsmäßiges Zeugnis überzeugt zu werden, daß Jahve früher sich immer als liebenden Vater erwiesen habe, und daß ihr jetziges Unglück, sein jetziges Fernebleiben, erst infolge der sittlichen Entartung Israels, infolge der Untreue der jüngeren Generation eingetreten sei, und bedenken wir, daß er dann von V. 8 an wie einer aus der früheren Zeit das Wort genommen hat, um selber zu erzählen, wie anders es früher gewesen, als jetzt, so konnte für die Zuhörer nicht der mindeste Zweifel bleiben, ebenso wenig wie für mich, daß in כְּצוּרֵנוּ und צוּרָם der Dichter sich mit der früheren Generation zusammenfaßt und das Israel der Gegenwart von sich unterscheidet, und daß er in dieser seiner Stellung vom höheren Standpunkte der Vergangenheit aus die Gegenwart überschaut und deshalb den Grund ihres Unglückes erkennt, während die gegenwärtige Generation in ihrer Verblendung ihn nicht finden kann und will.

Es fragt sich nun, wie das Wort צוּר in V. 31 gemeint sei, denn da es ein allgemeiner Begriff ist, welcher nur unter anderen auch von Jahve, von Göttern prädicativisch gebraucht werden kann, so ist es nur da zweifellos eine Bezeichnung Jahve's, wo entweder wie in V. 30 dieser Name mit ihm wechselt, oder wo es unter anderen Bezeichnungen Jahve's erscheint, welche der Zusammenhang zwingt, auf Jahve zu beziehen wie V. 3. 4. 15. 18. Wo aber der generische Begriff des Felsens jemandes, wonach er alles das zu bezeichnen geeignet ist, worin einer den Halt und die Stütze seines Daseins hat, nicht durch den Zusammenhang zum specifischen Prädicate eines Subjectes erhoben ist, muß seine allgemeine Bedeutung wieder hervortreten. In V. 31 findet nun keine Variation statt, welche, wie in V. 30 cd, den Felsen als Jahve kennzeichnete; vielmehr wenn „unser Felsen" und „ihr Felsen" einander entgegengestellt wird, so erhellt für jeden Verständigen, daß der Begriff Fels hier generisch gemeint sei, weil zwei verschiedene und ausdrücklich unterschiedene Größen mit demselben Ausdrucke צוּר be-

zeichnet werden. Auch wenn wir nach V. 30 den Versuch machen wollten, für צוּר den Namen Jahve einzusetzen, also: „nicht wie unser Jahve ist ihr Jahve", würden wir anerkennen müssen, daß der Name Jahve hier seiner specifischen Besonderheit entkleidet und in allgemeinerem Sinne für das, was einer an Jahve hat, verwendet sei, also: nicht, wie wir ihn erfahren haben, erfahren sie ihn als den, der er ist. Ich lehne aber diese Fassung ab, weil der Dichter, der in seiner Rede nachweisen will, daß Jahve in ewig sich gleich bleibender Treue ist, was er ist, und darum der vollkommene Felsen schlechthin, sich selber im Lichte gestanden und den Zuhörern den Einwand gegen seine These selbst in den Mund gelegt hätte, Jahve sei also jetzt nicht mehr der Mächtige, der er früher war, wenn er gesagt hätte: ihr Jahve ist gar nicht mehr der Jahve, den wir kennen; er ist ein Anderer, der mit diesem die Vergleichung nicht aushält. Deshalb sagte ich, der Dichter spiele mit dem Worte צוּר, und er kann es, weil der Begriff für ihn noch seine ganze flüßige Weite hat, wie die schon angeführten Verwendungen desselben beweisen. Und wenn wir nun sehen, daß er unter צוּרָם V. 30 zweifellos Jahve versteht, wie die Parallele zeigt, ferner daß er unter צוּרָם V. 37, wie wieder die Parallele und der Relativsatz חָסָיוּ בוֹ zeigt, die selbsterwählten fremden Götter als den Felsen denkt, auf den sich die böse Generation gestellt hat, so wird er da, wo keine solche Begrenzung des allgemeinen Sinnes ausdrücklich gegeben ist, das Wort צוּרָם auch im allgemeinen Sinne verstanden wissen wollen. Durch seine ganze bisherige Darstellung ist erwiesen, daß er in V. 30 c den Jahve mit צוּרָם nicht in dem Sinne bezeichnet: „ihr Felsen, den sie sich selber erkoren, auf den sie sich gestellt und gegründet haben", sondern in dem anderen: „der Felsen, der den heidnischen Drängern gegenüber natürlicherweise und Erwartung nach ihr eigentümlicher Schutz und Halt sein mußte und es auch gewesen wäre, wenn sie ihn nicht nach V. 15 verachtet hätten". Nun, da sie solches gethan, hat er sie, statt zu halten und standhaft zu machen, preisgegeben und den Verfolgern in die Hände geliefert. Wenn nun in V. 31 der Dichter als Vertreter einer früheren Generation die Gunst der früheren Lage Israels in der wirklichen Vergangenheit der Ungunst der jetzigen in der

wirklichen Gegenwart entgegensetzend von dem Felsen redet, den er und Andere unter den Füßen gehabt haben, so kann er damit nur die Macht, die Widerstandes- und Siegeskraft meinen, welche (natürlich weil Jahve ihnen helfend zugekehrt war) die frühere Generation den feindlichen Drängern gegenüber entfaltet hat, und unter צוּרָם nur die geringe und vergebliche Widerstandskraft, welche (natürlich weil Jahve sein Angesicht unthätig vor ihnen verbarg) die gegenwärtige Generation den feindlichen Drängern gegenüber sehen läßt. Man kann demnach die Worte: „nicht wie der Fels, auf dem wir den Angriffen gegenüber standen, ist der Fels, auf dem sie denselben gegenüberstehen“, oder: „nicht wie der Bergungsort, der uns schützte, ist der, welcher sie schützt“ am einfachsten etwa so wiedergeben: „sie haben keinen solchen Halt und Rückhalt, wie wir ihn hatten.“

Diese Auffassung wird durch die zweite Zeile bestätigt. Hätte der Dichter das gerade Gegentheil, nämlich statt וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים vielmehr וְלֹא פְּלִילִים אֹיְבֵינוּ geschrieben, so würde ich Volks Deutung dieses Satzes für richtig halten. Und hätte er geschrieben גַּם אֹיְבֵינוּ אֹמְרִים כָּזֹאת, oder אֹמְרִים כַּדָּבָר הַזֶּה, so würde ich die gewöhnliche Meinung für unbestreitbar erklären, nach welcher hier gesagt sein soll, „unsere Feinde gestehen das selber ein, müssen gerade so urtheilen“, nämlich, daß der Halt der gegenwärtigen Generation, das Fundament ihres Volkslebens ein ganz anderes geworden ist, als das, dessen wir uns berühmen konnten. Aber die Möglichkeit, im Deutschen zu sagen: „er ist Richter darüber“, im Sinne von: „er hat ein Urtheil darüber“, und dieses wieder im Sinne von „er wird das anerkennen müssen und gesteht es auch“, erlaubt noch nicht, den terminus technicus „der Schiedsrichter, welcher das Wehr- oder Bußgeld oder das Strafmaß über einen Menschen festsetzt“ (s. Ex. 21, 22), in den heterogenen Prädicatsbegriff „die Wirklichkeit auf den ihrem Wesen entsprechenden Ausdruck bringen“ umzusetzen, am wenigsten dann, wenn derselbe ohne jede Begrenzung seiner Allgemeinheit einfach durch die Copula dem Subjecte אֹיְבֵינוּ gleichgesetzt wird. Denn dann liegt alles Gewicht auf dem Gedanken, daß für den Redenden אֹיְבִים und פְּלִילִים zusammenfallen, entweder so, daß betont wird, ihre Feinde seien so Feinde, daß sie zugleich פְּלִילִים seien, oder so, daß betont wird,

פְּלִילִים seien für sie nicht anders vorhanden, denn in אֹיְבִים. Unsere Ausleger aber, in der Bereitschaft ihrer Phantasie, dem Redner nachzuhelfen, damit seine Rede verständlich werde, verwandeln ihm פְּלִילִים in eine Verbalform transitiven Charakters und legen das Gewicht des Satzes auf die Beziehung dieser Verbalform zu einem Objecte, das gar nicht dasteht, indem sie erklären, „unsere Feinde beurtheilen die Sachlage gerade so." Aber der Dichter sagt gar nicht, was die Feinde thun, sondern was sie als solche sind, nämlich Urtheiler, Strafbestimmer sind in ihnen vorhanden.

Oder hat diese allein natürliche Auffassung des Satzes keinen Sinn? Hat es keinen Sinn, wenn ich sage: „mein Feind ist ein Polizeibeamter" oder „Präsident der Steuersetzungscommission ist mein Feind"? Ich glaube, jeder Hebräer, auch der alte wird es für ein Unglück gehalten haben, wenn sein Feind das Richteramt bekleidete, vor dessen Forum seine Schuld verhandelt wurde, und für ein Glück, wenn er den als seinen Freund betrachten konnte, welcher das Maß seiner Strafe zu bestimmen hatte. Es ist eben schon schlimm, Feinde zu haben; aber man kann sich ihrer erwehren, und es ist daher viel schlimmer, wenn mein Feind in eine Stellung kommt, in welcher ich seinem Verdict verfallen bin; denn dann bin ich gegen seine Schädigungen ohne jeden Schutz. Der Dichter nun hat auf Anlaß der Thatsache, daß ein oder zwei Feinde tausend oder zehntausend Israeliten zu Paaren treiben, gesagt: es sei mit Israel eine schlimme Veränderung eingetreten, Israels Rückhalt sei nicht mehr wie der alte der früheren Generation, der der Dichter angehörte; warum soll er nicht auch auf Seiten der Feinde eine für Israel schlimme Veränderung statuiren und fortfahren: und die früher bloß unsere Feinde und Hasser waren, die sind nun Strafrichter? Also Israel ist widerstandsloser geworden, weil es in sich selber nicht mehr solche Quellen der Kraft und des Muthes findet, wie wir Aelteren sie hatten, und weil andererseits Diejenigen, welche uns haßten und anfeindeten, aber gegen unsere Kraft nichts auszurichten vermochten, nunmehr aus bloßen Feinden Strafrichter geworden sind, deren Verdict Israel verfallen ist. So geschieht der Sprache keine Gewalt, der Dichter redet nur eben das, was er selber sagt, und seine Rede erweist sich als

eine stetig und gesetzlich fortschreitende Gedankenverknüpfung, indem sich sowol das suff. der 1. pers. in אֹיְבֵינוּ als dem in צָרֵינוּ parallel erweist, wie auch die Abwesenheit jeder Genitivbestimmung bei פְּלִילִים sich rechtfertigt.

Früher waren die Feinde eben nur Feinde, das ist solche, die ihr Haß zur Feindschaft trieb, und gegen welche Macht und Recht vereint sich siegreich wehrten. Diese selben sieht der Dichter nun zu Straf- und Schiedsrichtern befördert, die ihrem Hasse unter dem Scheine der gesetzlichen und rechtlich begründeten Strafvollstreckung volle Genüge thun können. Dagegen hilft keine Appellation an das Recht mehr, und daß Israel auch keine Gewalt mehr habe, sich gegen die Feindschaft und den Rechtstitel zu wahren, hat der Dichter ausdrücklich in V. 31 a gesagt. Diese Anschauung ist aber keine bloße Redewendung, sondern in der religiösen Ueberzeugung des Redners begründet. Wenn nämlich nach Gen. 15, 16 die Sünde und Schuld der Urbewohner Kanaans erst ihr Vollmaß und ihre Spruchreife erlangt haben mußte, ehe Jahve das Volk Israel durch blutige Siege und große Schlachten in Kanaan mit der Aufgabe einführte, seine Urbewohner auszurotten, so hatte er sein Volk eben damit zum Strafrichter und Strafvollstrecker (פְּלִילִים) eingesetzt und gegen alle Feindschaft, die sie an dem Werke der völligen Besitzergreifung von Kanaan hindern wollte, konnten sie mit der Macht auch diesen von Jahve verliehenen Rechtstitel in die Wagschaale werfen. In demselben Maße aber, als Israel sein einzigartiges Verhältnis zu Jahve fahren ließ und durch Annahme der kanaanäischen Greuel und Götzendienste sich vor Jahve mit den Ureinwohnern auf gleiche Stufe stellte, schwand sein Recht und ward es zum räuberischen Eroberer und Eindringling in fremdes Eigentum, von dem es sich nun zeigen mußte, ob er in seiner eigenen Kraft allein, von Jahve verlassen sich werde gegen die Feinde im Besitze erhalten können, die nunmehr als Vertreter des Rechtes gegen das Unrecht gegen ihn kämpften. In Wirklichkeit sieht nun der Dichter das gegenwärtige Israel nicht im Stande, sich mit Gewalt zu behaupten, es muß sich die Bußen gefallen lassen, die ihm die Feinde wie zu gerechter Vergeltung auflegen, er sieht die Feinde als פְּלִילִים schalten.

Nun kann auch bei den Alten kein Richter jemanden hängen, er habe ihn denn zuvor in seine Gewalt bekommen; und auch Saul meinte den Hochverrath Davids erst strafen zu können, wenn מָכַר אֹתוֹ אֱלֹהִים בְּיָדוֹ (1 Sam. 23, 7 vgl. Thenius über die richtige Lesart), und David fürchtete für sein Leben nur dann, wenn die Bürger Qe'ila's בְּיַד שָׁאוּל יַסְגִּירֻהוּ (1 Sam. 23, 12). Wenn wir daher lesen צוּרָם מְכָרָם und יַהְוֶה הִסְגִּירָם in V. 30, so ist von vornherein auf's deutlichste das logische Verhältnis von V. 30 cd und V. 31 dahin bestimmt, daß das Schalten der an Zahl geringen Feinde als Strafvollstrecker an dem numerisch überlegenen Israel die Folge davon sei, daß Jahve selber, Israels eigener Gott, die Feinde zu Strafvollstreckern bestellt und Israel wie einen abzuurtheilenden Verbrecher in ihre Hände ausgeliefert habe. Obwol man nun bei meiner Auslegung immerhin in der bisherigen Weise אִם לֹא enger zu V. 30 ab ziehen und V. 31 passend übersetzen könnte: „liegt es ja doch auf der Hand, daß sie den Rückhalt nicht haben, den wir hatten, und daß die, welche für uns bloß Hasser waren, jetzt die Stellung von Strafrichtern haben“, so ziehe ich doch bei der engen Zusammengehörigkeit von V. 30 cd und V. 31 wie des Grundes und seiner Folge eine andere Construction vor, von deren Anerkennung, wie ich ausdrücklich bemerke, die Anerkennung meiner Deutung des Sinnes nicht abhängt, eine Construction, bei welcher vor אִם לֹא interpungirt und V. 31 mit V. 30 cd zusammengefaßt wird. Wie nämlich für הֲ und הֲלֹא gesagt werden kann הֲכִי und הֲלֹא כִי, wenn die Fragepartikel sich zu einem selbständigen Satze potenzirt, „ist etwa das der Fall“, oder „ist nicht das der Fall“, das Subject aber, nach dessen Sein gefragt wird, in einem ganzen untergeordneten Satze beschrieben werden soll, z. B. 1 Sam. 10, 1 הֲלֹא כִי מְשָׁחֲךָ יַהְוֶה „ist nicht das der Fall, ist es nicht geschehen, daß Dich Jahve gesalbt hat?“ so muß auch אִם לֹא כִי gesagt worden sein. Und wie die Fragepartikel von ihrem zugehörigen Satze durch ein כִּי des Grundes getrennt werden kann, so daß jener auf's neue durch Waw consec. eingeleitet werden muß, wie Gen. 27, 36; 29, 15, so wird auch das das Gefragte einleitende כִּי durch einen causalen Vordersatz von dem vorgeworfenen הֲ oder einer anderen Fragepartikel getrennt werden können, zumal

jenes כִּי auch sonst anstatt des Waw consec. zur energischen Einführung des Hauptsatzes nach dem Vordersatze verwandt wird, z. B. Gen. 43, 10: „denn hätten wir nicht gezögert, so (כִּי) wären wir jetzt schon zweimal wieder hier gewesen“, oder ebenso Gen. 31, 42. Der Leser wird es demnach für sprachlich zuläßig erklären müssen, wenn ich כִּי V. 31 als Einleitung des zu אִם לֹא in V. 30 c gehörenden Fragesatzes fasse; das כִּי aber, welches in V. 30 c hinter אִם לֹא steht, als Anfang eines zwischengeschobenen Vordersatzes und nunmehr übersetze: „ist es nicht darum, weil ihr Fels sie verkauft und Jahve selber sie ausgeliefert hat“, so, wie es ist, nämlich „daß ihre Widerstandskraft so gar nicht wie unsere ist und die, welche unsere Feinde waren, nun Israel gegenüber strafrichterliche Stellung einnehmen“? Diese Fassung empfiehlt sich erstens dadurch, daß sich auf diese Weise die in V. 30 cd gebrauchten Ausdrücke für Auslieferung näher bestimmen als Auslieferung eines ertappten Verbrechers an den zuständigen Strafrichter, und daß die beiden Sätze V. 30 cd und V. 31 auch grammatisch in der straffen Verbindung erscheinen, die ihre Gedanken untereinander als Grund und Folge in einem und demselben Zustande haben; zweitens dadurch, daß auf die Klage über den unvergleichlichen Unverstand Israels es rhetorisch besser paßt, wenn die vermißte Erkenntnis durch eine fragende Appellation an die Zuhörer als eine überaus naheliegende und eigentlich gar nicht zu verfehlende gekennzeichnet wird, als wenn V. 30 cd durch die Uebersetzung von אִם לֹא כִּי als „wenn nicht, weil“ oder „außer darum daß“ zum Anhange des Ausrufesatzes V. 30 ab gemacht wird, der dann lieber mit einem לָמָּה eingeleitet wäre, anstatt mit אֵיכָה. Dem verwundernden Affecte entspricht es am besten, V. 30 ab als unverbundenen Ausruf speciellen Inhaltes und V. 30 cd. 31 als einen unverbundenen Fragesatz zu fassen, der von dem einzelnen Punkte zur Betrachtung der ganzen Situation aufsteigt. Dann ist V. 30 ab eine schickliche Vorbereitung auf den bildlichen Ausdruck von der Ueberlieferung eines Schuldigen in die Hände des ihn hassenden Richters und von dem Scheine richterlicher Vollmacht, der an den Feinden haftet. Denn der von dem Glanze der gesetzlichen Autorität und der Rechtsvollmacht umgebene Richter ist es, der auch als einzelner Mann, um den Aus-

druck des Dichters zu gebrauchen, tausend Menschen in Schranken halten oder zur Flucht bringen kann, weil das böse Gewissen gegenüber der Strafmacht der gesetzlichen Autorität kein Vertrauen auf die eigene Stärke duldet.

Wenn schon bisher jede Beziehung der eng angeschlossenen Aussage V. 32. 33 auf die Heiden, sei es nun wie Volk, sei es wie Kamphausen sie sich denkt, ein Erzeugnis böser Verlegenheit ist (vgl. Knobel), so kann für den Leser, der meiner Auslegung gefolgt ist, nicht einmal die Frage entstehen, ob hier nicht doch die Heiden gemeint seien. Denn in V. 30. 31 hat der Dichter gesagt, wie ganz anders die Situation Israels geworden sei, als sie früher zu seiner eigenen Zeit war. Damals hatte Israel durch Jahve's immer bereite Hülfe Felsengrund unter den Füßen, die Hasser konnten ihm nichts anhaben, Jahve schirmte sie vor jeder Vergewaltigung. Jetzt dagegen ist Israel den Hassern wie ein Verbrecher dem zuständigen Strafrichter durch seinen Gott ausgeliefert, daß sie das Aergste unbedenklich wagen können, ohne auch nur den Versuch eines Widerstandes befürchten zu müssen. Wenn demnach mit „denn“ fortgefahren und von einer bösen sittlichen Veränderung der in Rede Stehenden gesprochen wird, so versteht sich von selbst, daß der Dichter hier die Veränderung der äußeren Situation Israels aus der Veränderung der sittlichen Art desselben Israels begreifen will. Wenn Jahve sie den Heiden als Strafrichtern überliefert hat, so müssen sie für ihn nicht mehr das sein, was sie gewesen sind, der edle Weinstock, den er aus Aegypten holte, den einzupflanzen er die Völker Kanaans zu vertreiben begann, damit er gedeihlich wachse und süßen Trank für ihn brächte, während die Völker Kanaans ihm als Unkraut galten (Ps. 80, 9 ff.). Denn der Weinstock kann seinen Adel verlieren, und war die Rebe noch so echt (Jer. 2, 21: כֻּלֹּה זֶרַע אֱמֶת (nicht כֻּלָּהּ), sie kann sich verwandeln und entarten (וְאֵיךְ נֶהְפַּכְתְּ לִי), so daß der Besitzer sie nicht mehr wiedererkennt und das Urtheil fällt: סוּרִי בַּגֶּפֶן נָכְרִיָּה (nicht סוּרֵי), „fort mit dir du fremder Weinstock“! Israel gegenüber sind freilich alle heidnischen Völker wilde Weinstöcke; wenn diese daher nun zu Strafrichtern über Israel bestellt werden, so muß eine Entartung eingetreten sein, welche Israel

nicht etwa bloß zu einem unnützen, sondern zu einem giftigen Weinstocke gemacht hat, der nicht geduldet werden kann, eine Entartung, welche Israel selbst vom Standpunkte der Heiden aus als göttlicher Strafe werth überwies. Wenn nun als Beispiele nicht zu duldender Entartung, einer Entartung, die Gott selber durch besonderes Eingreifen in völliger Vertilgung beseitigen muß, Sodom und Gomorrha in der Völker Munde lebten, wenn jedes Volk die Verwandtschaft mit diesen ablehnte (vgl. Ez. 16, 56: „nach der Rede, die du im Munde führtest, war Sodom deine Schwester nicht"), so erklärt sich, daß der Dichter, um die ganze Entartung dieser Generation zu bezeichnen, sie dem edlen Weinstocke des früheren Israel gegenüber erstens einen der Sorte der sodomitischen angehörigen Weinstock nennt und zweitens einen solchen, dessen Frucht verderbliches Gift sei.

Es ist nämlich nach meiner Meinung durch den Parallelismus geboten, wenn die erste Zeile lautet מִגֶּפֶן ס' גַּפְנָם, die zweite so herzustellen וּמִשַּׁדְמוֹת עֲמֹרָה עֲנָבֵמוֹ, und schon der Wechsel des Numerus muß davon abhalten, mit den Masorethen עֲנָבֵמוֹ zur dritten Zeile zu ziehen. Dann erhellt aber, daß der Dichter so fortschreitet: **erstens** die dem Weinstocke des dermaligen Israel eigene Art weist auf Sodom, seine Frucht auf Gomorrha als Ursprungsstätte zurück; **zweitens**, die Beeren und Trauben, die Israel hervorbringt, sind die von Giftkräutern, **drittens** der Rebensaft, den die Beeren und Trauben ergeben, sind ebenso verderblich und widerwärtig, wie das Gift der Schlangen und Ottern. Da ist es begreiflich, daß Jahve sie verschmäht (וָאָקֻץ בָּם Lev. 20, 23), sich ekelnd von ihnen abwendet (וְגָעֲלָה נַפְשִׁי אֶתְכֶם Lev. 26, 30), begreiflich, daß selbst die feindlichen Völker wie in gerechtem Widerwillen (der ja Lev. 18, 25. 28 selbst dem Lande gegen seine sündigen Einwohner wie gegen einen verschluckten giftigen Trank oder Bissen beigelegt wird) diesen Weinstock verheeren und seine Früchte abschlagen und zertreten dürfen.

Weil also der Dichter als Repräsentant der früheren Generation in der gegenwärtigen nicht den seinen ursprünglichen Adel bewahrenden Absenker der früheren sieht, sondern einen so wild entarteten Nachwuchs, daß sie ihm ganz fremd, wie eine Generation

von Sodomsbewohnern vorkommt, erklärt sich für ihn die V. 31 geschilderte Verkehrung des früheren Machtverhältnisses zwischen Israel und den heidnischen Feinden als eine Folge gerechter Preisgebung Israels durch Jahve seinen Gott (V. 30 cd). Diese Erkenntnis des Grundes des jetzigen Unglückes wäre die erste, die das dermalige Volk gewinnen müßte, um für die Zukunft Vernunft anzunehmen und dieselbe wieder günstiger zu gestalten. Die Möglichkeit nämlich einer Wendung zum Besseren ist für die Erkenntnis damit gegeben, daß man einsieht, wie Jahve nicht, weil er schwach geworden oder weil er den Rathschluß über sein Volk überhaupt annullirt habe, sondern, wie der Dichter sagt, nur weil die dermalige Generation zu einem der Pflege unwürdigen giftigen Gewächse ausgeartet ist, sein Volk aus seinen Händen in die der Feinde zur Abstrafung übergeben habe. Man kann also erwarten, daß er, wenn die Strafe seinem Zorne über dieses Geschlecht Genüge gethan hat, sein Volk in alter Kraft wieder herzustellen und ihm glückliches Gedeihen zu gewähren, die Macht hat. Aber will er das auch? Nachdem der Dichter in dem Satze V. 30 cd bis 33 unter einem אִם לֹא die dermalige Situation so erklärt hat, daß man sieht, sie ist ein eigenes Verhängnis der Strafmacht Jahve's, ihm aufgenöthigt durch die vollendete Verderbtheit dieser Generation, und involvirt weder einen Einwurf gegen die von der früheren Generation erfahrungsmäßig bezeugte Macht, noch gegen die Liebe Jahve's zu Israel überhaupt, geht er in einem ferneren mit הֲלֹא beginnenden Satze V. 34 ff. dazu fort, jener Aussage die andere an die Seite zu stellen, daß Jahve wirklich dereinst in Erbarmen sich seinem Volke wiederzuwenden und dasselbe durch Thaten der Macht und unverkennbare Erweisungen seiner alleinigen Gottheit aus seiner unglücklichen Lage wiederherstellen werde.

Um dieses zu erkennen, bedarf es freilich einer anderen Auslegung, als V. 34 ff. bisher gefunden hat. Alle Ausleger nämlich, selbst Knobel, der noch V. 28—33 dem Dichter zutheilte, meinen, in V. 34. 35 rede Jahve. Das hieße nun auf jeden Fall den buntesten Wirrwarr statuiren; denn in V. 36 redet unzweifelhaft wieder der Dichter, in V. 30—33 hat er auch geredet und nun soll das dem אִם לֹא in V. 30 entsprechende הֲלֹא in V. 34

und der mit V. 36 und nach der bisherigen Auslegung mit V. 32. 33 auf's engste zusammengehörige Satz V. 34. 35 auf einmal Jahve gehören, obwol der Dichter in V. 37 erst durch וְאָמַר ausdrücklich angibt, daß er jetzt eben statt seiner Jahve reden lasse? Wie in der Natur der Satzverbindung und des Gedankenganges nichts liegt, was diesen Wechsel erklärte, nichts, was einen solchen anzunehmen berechtigte, so ist es überhaupt zufolge meiner früheren Bemerkung über die Haltung der Rede und die berechnete Ausdrücklichkeit, mit welcher directe Worte Jahve's sonst überall kenntlich gemacht werden, ein Attentat auf des Dichters Besonnenheit und Macht über die Rede, wenn man ihm solche unmotivirte Verquickung eigener Reflexion und göttlicher Worte, der eigenen Person und der Jahve's in die Schuhe schiebt. Bei Knobel erklärt sich dieser Versuch bei seiner richtigen Ansicht über den in V. 28 f. Redenden nur als Nothbehelf, veranlaßt durch die falsche Lesart לִי in V. 35; bei Kamphausen dagegen, welcher לְיוֹם liest, ist er mir ebenso unerklärlich, wie seine Ansicht über V. 28. 29. Um so unparteiischer und gewichtiger ist seine Zustimmung zu der vom Parallelismus verlangten, durch Sept. und Sam. gebotenen Einsetzung von לְיוֹם für das masorethische לִי in V. 35 a. Ist aber so zu lesen, so ist für uns nun vollends, die wir in V. 31 den Dichter in erster Person als Angehörigen einer früheren Generation über das dermalige Israel reden hörten und sahen, wie er sich diesem ausdrücklich gegenüberstellt, keine Möglichkeit, das „Ich" in V. 34 und das „Sie" in V. 35 anders als so zu verstehen, daß der Dichter selber von sich im Gegensatze, zu dem dermaligen Israel, und von diesem, als von einem Dritten, zu seinen Zuhörern rede. Oder wäre es unmöglich, daß er von sich sagte: es sei etwas zusammengewickelt bei ihm hinterlegt, und es befinde sich etwas in seinen Aufbewahrungsräumen, das versiegelt sei und also nicht dazu bestimmt, jetzt von jedermann gekannt zu werden? Der Dichter kommt hier als Redner in Betracht, der von seiner Erkenntnis Jahve's aus auch die Gründe der dermaligen unglücklichen Lage Israels erkennt, der da weiß, daß nicht sie, sondern eine dem herrlichen Anfange entsprechende Zukunft in Jahve's Liebesrathschlusse liegt, während das gegenwärtige Geschlecht seine Sünde als Grund

des Unglückes nicht erkennend, durch eigene Verblendung nur eine immer wachsende Steigerung des Bannes vor sich hat, unter den es durch seine undankbare, thörichte Untreue zu stehen gekommen ist. So lange diese Verblendung dauert, kann dem Volke das Bild jener Zukunft nicht gezeigt werden, es ist unwürdig, es zu sehen, und unfähig, davon den rechten Gebrauch zu machen. Auf dieses Gebiet des geistigen Besitzes und Genusses wollen also dem Zusammenhange zufolge die bildlichen Ausdrücke כָּמֻס עִמָּדִי und חָתוּם בְּאוֹצְרֹתָי übertragen werden. Dem enspricht aber auch der sonstige Sprachgebrauch. Es ist nicht bloß הָיָה עִמָּדִי als Synonym für יָדַעְתִּי im Sinne von geistigem Besitze eines Wissensgegenstandes für Gott in Gebrauch (s. Ps. 50, 11), sondern auch für Menschen (s. Hi. 15, 9). Und wenn darum etwas ein Depositum des wollenden Geistes ist (וְזֹאת עִמָּךְ), weil es geborgen worden ist in das Herz (אֵלֶּה צָפַנְתָּ בִלְבָבֶךָ Hi. 10, 13), so können, da zum צָפַן nothwendig ein אוֹצָר gehört, der לֵבָב, קֶרֶב, die מְעוֹת auch eines Menschen als אוֹצָרוֹת angesehen werden, in denen Erkenntnisse und Entschlüsse hinterlegt und geborgen sind wie Werthgegenstände, um zur rechten Zeit hervorgeholt zu werden (s. Ps. 40, 9; 119, 11). Hier nun, wo dem einsichtslosen Volke der Jahve's rathschlußmäßiges Walten verstehende Dichter einander gegenüberstehen, kann nur eine bestimmte Erkenntnis und Gewißheit gemeint sein; er hat sie, das einsichtslose Geschlecht der Jetztzeit hat sie nicht; wenn also auch nicht bei diesem, so ist sie doch in den אוֹצָרוֹת des Dichters zu finden. Sie brauchte also von dort nur hervorgelangt und mitgetheilt zu werden, wie eine Pergamentrolle aus dem Archive geholt und öffentlich zur Kenntnis gebracht wird etwa durch Vorlesung — denn als Object ist im Bilde nach כמס und חתום „Aufrollen“ und „Versiegeln“ wahrscheinlich eine מְגִלָּה oder ein סֵפֶר gedacht, der entweder חָתוּם oder גָּלוּי sein konnte (Jer. 32, 10—14) — aber dazu ist sie jetzt noch nicht bestimmt. Denn sie ist zusammengerollt und versiegelt, nicht, um überhaupt der allgemeinen Kenntnis entzogen zu bleiben, sondern um erst dann sich als rechtskräftig und den Stand der Dinge normirend geltend zu machen, wenn der Termin des Gerichtstages erschienen ist, לְיוֹם נָקָם וְשִׁ' V. 35. Es ist aber dieser Termin bezeichnet als יוֹם

נָקָם וְשִׁלֵּם (wie nach Hos. 9, 7 gesprochen werden sollte), weil es sich um eine durch den Zorn Jahve's bedingte Vergeltung, Heimzahlung der Sünde Israels handelt. Rechtsurkunden, kraft deren der Vater oder sonst ein Verfüger für einen Anderen die Anwartschaft auf eine sichere Zukunft festgestellt hat, läßt er billig erst dann publiciren, wenn er denselben für seine Vergehen gegen ihn, durch die er sich solcher Anwartschaft unwürdig gemacht, genügend gestraft hat, wenn derselbe durch weiteres Zurückhalten in den Folgen seiner Vergehen untergehen würde. Da ist dann die Erreichung dieses Zeitpunktes die Bedingung, unter welcher die Siegel gebrochen und die Rolle entfaltet werden darf. Dergleichen schwebt dem Dichter vor, wenn er die Wahrheit, den Willensbeschluß Jahve's, daß sein Volk einer herrlichen Zukunft, wie sie seinem Ursprunge entspricht, entgegengeführt werden soll, einer Schrift vergleicht, welche sicher verwahrt ist (2 Sam. 23, 5), und den Umstand, daß nur er, der Anwalt und Vertraute Jahve's, sie kennt und ihren Inhalt seiner Zeit kundgeben werde, unter dem Bilde einer Urkunde ausdrückt, welche zusammengerollt und versiegelt bei ihm bis auf den Tag deponirt ist, wo die Israel bestimmte Strafe ihre eigentliche Execution findet. Der Dichter konnte so reden, denn Jahve hat ja V. 26. 27 die Vernichtung Israels als seiner Absicht fremd abgelehnt, hatte angedeutet, daß bei ihm ein mächtigerer Wille bestehe, der dem Zorn und seinen Folgen nur bis auf einen gewissen Punkt und bis auf eine bestimmte Zeit Raum gebe, dann aber allein regieren würde. Eben das nun, was dort bloß angedeutet und in negativer Weise ausgedrückt war, will der Dichter hier eigends und positiv zur Aussage bringen, um das Verhalten Jahve's gegen Israel seinen Zuhörern vollständig erkenntlich zu machen.

Wenn er aber den Tag der vollen Vergeltung noch zukünftig sieht, so erhellt auch von hier aus, daß der Dichter eine Gegenwart fixirt, wo der Beschluß Jahve's (V. 20—25) und die von ihm bestimmten Strafen noch keineswegs ihre volle Ausführung gefunden haben, sondern wo nur erst sich thatsächlich fühlbar gemacht hat, daß solcher Beschluß gefaßt, daß solche Strafen bestimmt sind. Diese Gegenwart nun unterscheidet der Dichter von seiner

eigenen, als die Zeit einer späteren, entarteten, dem Banne der Feigheit verfallenen Generation von der Zeit einer früheren, Jahve dienenden und in Jahve unbesiegbaren Generation (V. 31). Jener ist das Angesicht Jahve's verhüllt, er erscheint ihr gegenüber als ein gleichgültiger, theilnahmloser Zuschauer (V. 20); dieser war das Angesicht Jahve's zugewendet, und seine stetige hülfreiche Gegenwart und Fürsorge überzeugte sie von seiner lauteren Treue und väterlichen Liebe (V. 10—14). Nicht jener Generation, sondern nur dieser früheren kann daher Jahve den Willen seiner Liebe für die Zukunft offenbart und das Testament seines letzten Willens übergeben haben. Wenn es nun jene, nämlich die vom Dichter fixirte Generation nicht kennt, und wenn es andererseits *ihm selber* bekannt, *bei ihm* hinterlegt und aufbewahrt ist, so können wir uns das nur auf diese Weise vorstellen: der Dichter ist der einzige Nachgebliebene jener früheren Generation, welcher ihre Erkenntnis von der Liebe Jahve's, namentlich ihr Wissen um den letzten Willen Jahve's, der nach dem Zorne, nach der Zeit seiner Verhüllung in Kraft treten soll, einsam in die gegenwärtige Generation hereingerettet hat, und welcher andererseits auch bestimmt ist, diese Generation in ihrer weiteren Entwickelung zu begleiten, bis Jahve's Strafen voll ausgeführt werden, um dann aufzustehen und von dem nunmehr in Kraft tretenden letzten Willen Jahve's Zeugnis zu geben.

Nachdem er diesen Zeitpunkt als das, was er für Jahve ist, nämlich eine Zeit der Befriedigung des Zornes (V. 22 ff.) durch Vergeltung, benannt hat, beschreibt er ihn als das, was er für die verkehrte Generation ist, als eine Zeit nämlich, wo ihr Fuß wankt, wo sie nicht mehr weiter kommen können auf dem bisherigen Wege und selber fühlen, es gehe zu Ende, und deshalb nur noch ungewiß zutreten. Und dieses, weil der Tag ihres Verderbens nahe ist, also weil sie dicht bis an den Punkt gekommen sind, den Jahve durch V. 26. 27 von ihrem Wege ausgeschlossen hat, und wo sie spurlos verschwinden und völlig untergehen würden, wenn den Ereignissen nicht von Jahve ein Halt zugerufen würde. Denn der יוֹם אֵידָם soll nicht wirklich eintreten, sondern er soll ihnen nur nahe kommen; das, was sie wirklicher leiden, ist nicht der schranken-

lose Untergang, sondern in genauen Grenzen eingeschlossene, in feste Maße gefaßte Unglücksfälle (עֲתִידֹת לָמוֹ). Aber weil diese dann einer nach dem anderen, ohne daß sie inzwischen Zeit zur Besinnung und Erholung hätten, auf sie sturmartig einbrausen, so muß es ihnen scheinen, als ob sie mit dem nächsten Schritte in's völlige Verderben versinken würden. Je mehr hiernach V. 35 nur einen Gedanken ausspricht, welcher selbst wieder bloß eine dem חתום und כָּמֻס untergeordnete Zeitbestimmung ist, desto deutlicher ist es, daß das כִּי quod in V. 36 nun erst in Umschreibung das Subject bringt, von dem die Verbalbegriffe in V. 34 prädicirt wurden, und auf welches, um die Trennung des Subjectes durch die Fortspinnung des לְיוֹם נָקָם in V. 35 wieder gutzumachen, ein nachdrückliches הוּא im Sinne von „dieses", „jenes", im voraus hinwies, wie הוּא in Hiob 13, 16 und זֶה in Ps. 56, 10. Einer Fassung, welche dieses הוּא (V. 34) rückbezüglich nähme, oder welche in V. 36 כִּי mit „denn" oder „weil" übersetzte, habe ich trotz allen Bemühungen weder bei den bisherigen Auslegungen von V. 28—36, noch bei meiner hoffentlich unanstößigeren und einleuchtenderen irgend welchen rechten Verstand abgewinnen können, und ich rechne auf die zweifellose Billigung des aufmerksamen Lesers, wenn ich den Satzbau in V. 34—36 so umschreibe: „ist nicht das ein bis auf die sicher eintretende letzte Steigerung ihres Unglückes aufzusparendes, dann erst mittheilbares Moment meines Wissens, daß Jahve auf jeden Fall seinem Volke Recht schaffen und über seine Diener Mitleid empfinden wird", das letztere natürlich nicht als passives gedacht, sondern als Motiv zu erlösendem Eingreifen, wie das parallele יָדִין es erfordert. Es ist aber wol zu beachten, daß es nicht, wie man nach V. 35 auch erwarten könnte, heißt אוֹתָם, sondern עַמּוֹ, was nur an dem חֵלֶק יְהוָֹה und חֶבֶל נַחֲלָתוֹ (V. 9) seine Parallele hat, und demgemäß das Volk bezeichnet, welches Jahve unter allen Völkern als das ihm eigene anerkennt und zu eigen haben will; und weiter עַל עֲבָדָיו, womit die Einzelnen bezeichnet werden, welche dem Jahve als ihrem einzigen Herren dienen. Es wird also als Object der göttlichen Hülfe und des göttlichen Mitleidens bezeichnet nicht die dermalige verkehrte Generation, welche zu Jahve's Volke sich verhält, wie ein giftiger

Weinstock zu der edlen Rebe, sondern die in dieser Generation sich findenden treuen Knechte Jahve's, welche trotz ihrer Vereinzelung für Jahve Wesen und Beruf seines Volkes bewahren und deshalb von ihm als sein Volk anerkannt werden (vgl. 1 Kön. 19, 18, woran Knobel passend erinnert). Denn als Einzelne, welche unter der entarteten Generation zerstreut und, trotz ihrer Treue, in Bezug auf das äußere Geschick solidarisch mit dem ungetreuen Geschlechte verknüpft sind, werden sie unschuldig von der Strafe des letzteren mitbetroffen und stehen sie gegen das wirkliche Recht unter dem Scheine, als seien auch sie solche, die für ihre Sünde leiden. Eben darum kann von ihnen gesagt werden, daß sie einer Rechtfertigung werth sind, daß Jahve des Willens ist, ihrer Sache sich anzunehmen und sie wider den Anschein als gerecht zu erweisen, und daß Jahve's Mitleid mit ihnen einen Anhalt, eine Wendung in der Entwickelung des Unglückes bewirken werde, wie er nach Gen. 18 selbst Sodom vor der Vernichtung bewahrt hätte, wenn nur zehn Gerechte daselbst gewesen wären.

Es ist für meine eben dargelegte Auffassung des Satzbaues ziemlich gleichgültig, ob man bei ihr das folgende כִּי als „denn", „weil" oder als „dann wenn" nehmen will; ich halte es bei der weiten Trennung des Satzes V. 36 a b von dem הוּא in V. 34, dessen Inhalt er angibt, für rhetorisch begründeter, wenn der so lange aufgesparte Satz durch seine Fülle die Aussparung rechtfertigt und das כִּי in V. 36 c so gefaßt wird, daß es dem ersten כִּי V. 36 a parallel eine neue Aussage derselben Sache nach anderer Seite bringt. Und so übersetze ich: „daß er Recht schaffen wird seinem Volke und über seine Knechte Mitleid empfinden, daß er es ansehen, zu Herzen nehmen wird (Ex. 2, 25; 4, 31), wie ausgegangen ist alles was Halt heißt, was Halt genannt werden könnte, und geschwunden (אָפֵס vgl. Knobel z. d. St.) das Verschlossene wie das Freigelassene und daß er sagen wird" (V. 37). Diese Rede Jahve's ist die Hauptsache für den Dichter, und zu ihr gehört eigentlich das כִּי (V. 36 c), womit er neu ansetzt, um weiter ausholend dasselbe zu besprechen, was er kürzer und mit dem Blicke auf die Motive des Thuns Jahve's in dem Satze mit כִּי (V. 36 a b) angedeutet hat. Es ist lediglich die hebräische Liebe

für Parataxis, welche den mit יֵרָאֶה beginnenden Satz selbständig und durch das Waw vor אָמַר mit diesem zweiten Satze auf gleiche Linie gestellt hat, während das logische Verhältnis der Gedanken ihm nach unserer Sprechweise eine hypotaktische Stellung angewiesen hätte: daß er im Hinblick auf die eingetretene völlige Haltlosigkeit sprechen wird u. s. w. Also die Nothwendigkeit, die Frommen wissen zu lassen, daß Jahve sie nicht wie Schuldige ein für allemal dem Unglücke überliefert hat, das Mitleid mit ihnen (V. 36 a b) und die Wahrnehmung, daß, wenn es so weiter geht, unterschiedslos alles dem Untergange verfallen werde (V. 36 cd), wird Jahve bewegen, aus seiner Selbstverhüllung (V. 20) und Zurückhaltung herauszutreten und seine lang vermißte Stimme wieder hören zu lassen.

Bevor ich nun den Worten nachgehe, in denen der Dichter Jahve selber den Inhalt seiner dann folgenden Offenbarung aussagen läßt, bemerke ich wie beiläufig, daß ich den Text in V. 36 c für verderbt halte, obwol ihn schon Sam. und Vulg. so gelesen haben. Die LXX aber haben dieselbe Lesung anstößig gefunden und frei umschrieben oder einen anderen Text gehabt. Für verderbt halte ich den Text rein aus philologischen Gründen, erstens weil von einem Verbum, dessen zweiter und dritter Radical starke Consonanten sind, es eine tert. fem. auf ־ַת außer der Verbindung mit dem Suffix sonst nicht gibt, zweitens weil zwar אזל im Sinne von „ausgehen" d. i. „zu Ende gehen" eines Vorrathes (s. 1 Sam. 9, 7) zu אָפֵס als Parallele paßt, aber nicht יָד zu עָצוּר וְעָזוּב, drittens weil אָזַל und יָד ihrem Begriffe nach nicht wie Subject und Prädicat zu einander in Verhältnis treten können. Wenn es einer Vermuthung werth ist, beide Anstöße, sowol יָד als אָזְלַת zu beseitigen, eine Form, die aus dem Altsemitischen der Curiosität halber zu Hülfe zu rufen den gewandten Dichter schon der Uebelklang ath jad hätte abhalten müssen, so möchte ich vorschlagen אָזַל יָתֵד, so daß lediglich das ת um eine Stelle vorgerückt wäre. Denn aus dem Nomadenleben stammt die Redensart עָצוּר וְעָזוּב, mag sie nun das Feste und Lose, nämlich am Zelte oder, wie ich lieber annehme, das einbehaltene und das auf die Weide ...hickte Heerdenvieh ursprünglich bezeichnet haben. Für das Zelt

des Nomaden aber ist der יָתֵד, der Zeltpflock, dasselbe, was die פִּנָּה, der Eckstein, für das Haus des Städters ist (s. Sach. 10, 4). Mit dem Pflocke fängt der Zeltbau an, und so lange noch Pflöcke vorräthig sind, kann man hoffen, das Zelt zu halten oder ein neues aufzurichten; dagegen, wo sie ausgegangen, und wo die einbehaltenen Heerdenthiere, auf denen die Hoffnung des künftigen Bestandes beruht, und die frei weidenden, welche den Werth der gegenwärtigen Heerde repräsentiren, verloren gegangen sind, da ist es mit dem Glücke des Hirten aus.

Sodann müssen wir das Verhältnis bestimmen, in welchem V. 34 ff. zum Vorhergehenden steht. Daß אִם לֹא (V. 30 c) und הֲלֹא (V. 34 a) einander entsprechen, habe ich schon bemerkt. Eine disjunctive Frage, welche in ihrem einen Theile bejaht, im anderen verneint und so die nur zwiefach gedachte Möglichkeit erschöpft (s. z. B. Richt. 14, 15) haben wir hier nicht, denn die Frage verneint hier sich selber beide Male und heischt bejahende Antwort. Auch eine solche Zusammenstellung zweier Fragen, durch welche nicht dem Ja das Nein, dem Nein das Ja, sondern dem *universellen* Ja das *partielle* (wie Jes. 28, 24 f.), oder dem *einen so und so beschaffenen* partiellen Ja *ein anderes* gegenübergestellt wird mit Ausschluß jenes (wie Jes. 36, 12; 58, 5. 6), haben wir hier nicht; denn הֲלֹא steht hier nicht in dem Sinne von „oder nicht vielmehr?“ einem הֲ num forte gegenüber, es steht einem אִם לֹא zur Seite. Bekanntlich geschieht es nun in hastiger erregter Rede, daß dieselbe Frage sich in eine ganze Reihe gleichgebauter und inhaltlich synonymer Fragen zerlegt und daß bei negativen Fragen diese alle dann mit הֲלֹא anfangen können (wie Jes. 40, 21; 51, 9 f.) oder mit הֲלֹא und אִם לֹא wechselnd (wie Jes. 40, 28; 66, 8). Im Deutschen können wir da vor jede folgende Frage ein „oder“ einsetzen, welches aber nicht den Wechsel der Gedanken, sondern bloß den des Ausdruckes meint: „oder wie ich auch fragen kann“. Auch dieser Fall findet hier nicht statt, denn V. 30 c. 33 und V. 34 ff. fragen nach ganz verschiedenen Dingen und stellen sie *nebeneinander* auf. Wir haben hier vielmehr den Fall vor uns, wo der Redende durch eine nachfolgende Frage den Zuhörer weiterführt, nämlich weiter zurück

auf eine feststehende Thatsache, durch welche die Gewißheit des zuvor Gesetzten dem Zuhörer mit verbürgt ist. Wenn es also z. B. Jos. 1, 8. 9 heißt: „dann wirst du alle deine Unternehmungen glücklich durchführen“, הֲלֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ וְגוֹ׳, so will die mit הֲלֹא hinzugefügte Frage eine Thatsache in Erinnerung bringen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit der Voraussage glücklichen Erfolges verbürgt; wir können sie also in einen Aussagesatz mit „denn“ umwandeln und würden sie im Deutschen mit „oder nicht?“ als Frage wiedergeben. Wie hier הֲלֹא zu einem Aussagesatze hinzutritt, so kann es auch einem Bejahung heischenden Fragesatze nachfolgen. Wenn es z. B. Jes. 40, 27 heißt: „was für Grund hast du, Jakob, zu sprechen, das Bewußtsein um mein Ergehen und meine Ansprüche ist Jahve abhanden gekommen?“ und wenn dann fortgefahren wird: „weißt du nicht, daß Jahve als ewiger Gott, als Weltschöpfer unversieglich an Kraft, unergründlich an Verstand ist?“ so können wir das לָמָּה תֹאמַר in einen Fragesatz: הֲלֹא חִנָּם אֹמֵר אַתָּה (oder אִם לֹא), „sprichst du nicht grundlos so?“ verwandeln und das nachfolgende הֲלֹא weist dann auf eine höhere Thatsache hin, in welcher jene Grundlosigkeit als logische Consequenz mitgesetzt ist. Dasselbe Verhältnis findet nun nach meiner Meinung zwischen V. 30 c bis 33 und dem nachfolgenden הֲלֹא in V. 34 statt. Der Dichter hat gesagt: „wenn Israel jetzt so ganz anders, wie wir der früheren Zeit angehörige Israeliten, von Jahve den Heiden wehrlos zur Züchtigung ausgeliefert ist, so kommt das nicht von seiner Gleichgültigkeit oder Schwäche, sondern davon, daß diese Generation zu einer ganz sodomischen entartet ist (V. 32. 33), und fährt nun fort: „Denn ich weiß auf's gewisseste, daß Jahve seiner Zeit seinem wirklichen Volke, seinen Knechten mitleidig beispringen und Recht verschaffen wird.“ Mit הֲלֹא „oder nicht?“, dem ein aussagendes „denn“ entsprechen würde, weist der Dichter also auf die absolute Gewißheit hin, daß Jahve sein Volk, seine Diener nicht im Stiche lassen wird, und bezeichnet sie als eine solche, in welcher seine frühere Aussage als Consequenz mitgesetzt ist, nämlich daß die von Jahve ausgelieferte Generation nicht sein Volk, seine Knechte, sondern nur eine entartete, ihm entfremdete Gesellschaft sein könne. An ihnen selber allein hat es gelegen, daß Jahve sie preisgegeben

hat, wie sich dann besonders deutlich zeigen soll, wenn die Rücksicht auf die unschuldig mit ihnen Leidenden ihn veranlassen wird, hervorzutreten und so zu sprechen, wie V. 37 ff. gesagt wird.

Nicht mit rettender That beginnt er einzugreifen, sondern nur erst im Worte bezeugt er, daß er Israels Unglück gesehen habe; und dieses Wort ist billig ein überführendes für das durch eigene Schuld unglücklich gewordene Geschlecht, obwol es den Gläubigen und Frommen als Anfang der Rettung gelten wird, daß der Gott wieder redet, auf dessen, wenn auch verborgene Gegenwart sie vertraut haben. Ihnen ist es eine Bestätigung ihres Verhaltens, wenn sie Jahve auf das sündige Geschlecht, unter dem sie leben, hinweisend fragen hören: „wo denn nun die von jenen erwählten Götter seien, der Fels, auf den sie sich zu gründen und an dem sie Halt zu finden glaubten; wenn sie wären, was jene wähnten, so müßten sie doch, wenn irgend wann, jetzt aus ihrer Ruhe aufstehen und bewirken, daß für das vom Wetter des Unglückes von allen Seiten betroffene Israel eine Bergung zu Wege komme. An ihrem Willen könne es doch nicht liegen, der durch so viel Opfer und Gaben gewonnen worden sei" (V. 38). Diese Rede ist im Grunde nichts als der Vordersatz zu dem, was Jahve V. 39 sagt, und kann so umschrieben werden: „weil sich nun zur Genüge gezeigt und ihr es übel genug empfunden habt, daß es mit euren Göttern nichts ist, und daß ihr von dort keine Wendung des Geschickes zu erwarten habt, so sehet jetzt ein, daß ich es bin u. s. w." Es ist nämlich עַתָּה, da es sich um den Gegensatz zweier Zeiten in der religiösen Erkenntnis Israels handelt, nicht logisch, sondern zeitlich zu verstehen. Nachdem die bisherigen Thatsachen gezeigt haben, daß es mit jenen Göttern nichts ist, obwol Israel an ihnen rechte Götter zu haben glaubte, werden von nun an andere geschehen, welche zeigen, was Israel an Jahve hat und haben kann, und da möge Israel jetzt die Augen aufmachen und sehen, was sich zu sehen gibt. Das ist nun in V. 39 in der Weise ausgesagt, daß zuerst das Subject, um dessen Sein es sich handelt, in seiner Ausschließlichkeit besonders näher bestimmt wird, und dann erst das Prädicat eine besonders reiche Ausführung erhält, so daß das Zeilenmaß hier über sein gewöhnliches Niveau emporsteigt.

Die Einrichtung der Rede hindert mich nämlich, das הוא in V. 39 a für einen selbständigen Prädicatsbegriff anzusehen, wie die Ausleger bisher gethan haben, es ist mir lediglich ein andeutender vorweisender Vertreter des erst nachfolgenden Prädicats. Denn wenn es nicht heißt אֲנִי הוא, sondern אֲנִי אֲנִי הוא, so liegt das Gewicht hier nicht auf הוא, sondern so sehr auf dem אֲנִי, daß das הוא nichts weiter an Kraft mehr übrig behält, als die Bedeutung eines bloßen Zeichens, daß überhaupt von dem Subjecte אֲנִי etwas prädicirt werden wird; dagegen verlangt die betonte Verdoppelung des אֲנִי eine Erklärung, wie sie gemeint sei. Daher folgt diese in dem Satze: „und sonst kein Gott neben mir“, welcher demnach sagt: ich und wieder ich und immer ich, ohne daß neben mir ein Anderer gefunden würde, von dem das gleiche Prädicat gilt, welches, durch הוא vorangedeutet, nun in אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה zunächst im allgemeinen aufgestellt wird. Und wie in V. 39 a das הוא erschien, obwol es noch ohne concreten Inhalt als bloße Anticipation keinen Ton hatte, so erscheint in dem Satze, wo es die Aussprache seines Inhaltes findet, auch das אֲנִי als Recapitulation der inzwischen geschehenen Entfaltung des Subjectsbegriffes wieder, so daß V. 39 c die Klammer bildet zwischen zwei Distichen, in deren erstem das Subject und in deren zweitem das Prädicat eines Satzes, welchen V. 39 c voll aussagt, entfaltet ist. Denn daß es im zweiten sich nicht um das Subject, sondern um das Prädicat handelt, zeigt das Fehlen von אֲנִי vor מָחַצְתִּי, welches einen temporalen Vordersatz zu dem folgenden Imperfect bildet. „Ich, nämlich ich allein unter den Göttern, vollbringe Beides, Tödten und Wiederlebendigmachen, während Andere wol durch ihre Ohnmacht und Gleichgültigkeit tödten können; nachdem ich zerschmettert habe, da bin ich es, der die Heilung beschafft, indem sonst keiner ist, der einen Menschen oder ein Volk aus meiner zerschmetternden Hand herausreißen könnte!“ Denn in seiner Unterordnung unter מָחַצְתִּי und in seiner Nebenordnung zu אֲנִי אֲחַיֶּה kann der letzte Satz V. 39 e nur so verstanden werden, daß er sagt: „aus meiner züchtigenden Hand kann niemand erretten, außer denn ich selber wieder“. Das ist also das Prädicat, nach vollzogener Züchtigung wieder in Liebe herstellen, und zwar so, daß sonst keine Wiederherstellung überhaupt stattfände, wenn es nicht

der Züchtigende selber in unbegrenzter Macht und in freiem Erbarmen thäte; und dieses Prädicat wird von dem Subjecte Jahve ausgesagt, so zwar, daß das Subject als das einzige charakterisirt ist, von dem unter den Göttern solches prädicirt werden kann.

Das ist demnach die Erkenntnis, die Israel, das bisher thörichte Volk, jetzt gewinnen kann und soll, daß nicht bloß Jahve es ist, der allein solches Unglück verhängt hat, sondern daß auch er allein es ist, bei dem die Hülfe dagegen zu finden und von dem sie zu erwarten ist. Weshalb aber von jetzt an diese Erkenntnis aufgehen kann, sagt der mit כִּי angeknüpfte folgende Theil der Rede. Man sollte erwarten, es würde gesagt werden: „denn ich werde sofort durch Werke der Wiederherstellung thatsächlich mich als solchen Gott erweisen, werde die Israel verderbenden Feinde zerschmettern und mein verwundetes und gemordetes Volk zu gesundem Leben wiedererwecken“; aber statt dessen folgt nur die Versicherung, daß durch einen Eidschwur Jahve sich verpflichte, das und das zu thun (V. 40), denn אֶשָּׂא und וְאָמַרְתִּי sind Präsentia. Einen Eidschwur leistet man, wo ein Schein gegen die Wahrheit beseitigt werden soll. Die Dinge haben also noch und können noch eine Zeitlang den Schein haben, als werde es so weiter gehen, obwol Jahve selber geredet und die Gegenwart (עַתָּה V. 39) als den Anfang einer neuen Zeit bezeichnet hat, durch die jene Erkenntnis V. 39 geweckt werde. Gleichwol schwört er, daß sie Thaten bringen werde, die solche Erkenntnis bewahrheiten, und gibt diesen Eidschwur seinem Volke als tröstliches Gegengewicht gegen den trüben Schein der Dinge um sie her. Er wird also auf einen bestimmten Zeitpunkt hin warten und erst, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind, zum Handeln schreiten. Dieses Warten ist kein Unrecht gegen seine Frommen, denn er ermöglicht ihnen die Geduld durch diese seine Rede und seinen Eidschwur; für das Volk als Ganzes aber ist es eine in der göttlichen Gerechtigkeit begründete Pädagogie, daß er ihnen eine Frist zur Besinnung und Umkehr setzt, wo sie die Folgen ihrer Sünde noch tragen müssen, aber durch Jahve's Wort überführt sind, daß ihr Unglück die von ihm verordnete Folge ihrer Sünde sei, und wo durch Jahve's Eidschwur der Glaube begründet ist, daß er es dem bußfertigen Sünder wenden werde. Da können

sie sich von der Sünde zu Jahve bekehren und, indem sie in Geduld ihren Glauben an sein Wort bewähren, die Gerechtigkeit erzeigen, welche der Errettung werth ist und die Hasser und Feinde zu strafbaren Ungerechten stempelt. Denn das ist das Andere, was durch solche Frist erreicht wird, daß durch Israels Bekehrung seine Hasser und Dränger, die durch Israels Sünde zu Strafrichtern und Executoren im Auftrage Jahve's geworden waren (V. 31), in der Fortsetzung ihres Hasses und ihrer Feindschaft sich an Jahve selber frevelnd versündigen und eine Schuld contrahiren, die von ihnen, wenn das Maß voll ist, eingefordert werden kann.

Oder ist diese Reflexion dem Dichter fremd? Jahve schwört, er werde dann Rache vergelten seinen Drängern und seinen Hassern mit blutigem Schlage bezahlen, wenn die Zeit bis dahin vorgerückt sei, daß er den Blitz, die blitzende Schneide seines Schwertes gewetzt habe. Da haben wir das Bild eines Helden, der einem Heere, das in seiner Bedrängnis keinen anderen Helfer fand, sein Zuhülfekommen zugeschworen hat. Aber er läßt warten, denn billig setzt er seine Waffen in Stand, namentlich muß das Schwert erst scharf genug geschliffen sein, damit er entscheidende Schläge führen und wirksame Hülfe bringen könne, ehe er wirklich sein Haus verläßt und auf den Kampfplatz eilt. Was soll das bedeuten, wenn nicht, daß Jahve, mit dem Willen zu helfen, doch noch wartet, bis die rechte Zeit gekommen, bis die Rettung Israels als Rettung des Gerechten, die Zerschmetterung seiner Feinde als Strafe der Uebelthäter gegen Jahve von ihm in's Werk gesetzt werden, sein Thun als das Thun des gerechten Weltrichters erscheinen kann? Man vergleiche die Schilderung solcher Wartezeit Jes. 18, 4—6 und in anderer Weise 30, 18—33. Jedenfalls bestätigt V. 41 b diese Deutung. Nur nicht in der bisherigen Auffassung, welche es Knobel abgenöthigt hat, מִשְׁפָּט frischweg mit „Strafe" zu übersetzen, obwol man die Strafe nicht mit der Hand anfaßt, sondern Einer sie dadurch zu fühlen bekommt, daß die Hand eines Anderen auf ihn niederfällt, und welche Kamphausen bewegt, ein Herausfallen aus dem Bilde in eigentliche Sprache zu statuiren und מִשְׁפָּט für „Strafmittel" zu nehmen. Aber der Parallelismus verlangt gar keinen Ausdruck wie „Wetter" (so

Schultz) als Synonym von „Blitz“ in der ersten Zeile, denn „das Wetzen des Schwertes“ ist der Hauptbegriff der ersten Zeile und der Parallelismus verlangt nur, daß diesem ein anderes Bild an die Seite trete, welches in gleicher Weise das begründete Zögern mit rettenden Thaten veranschaulicht. Der Held kann zögern, weil die Schneide seines Schwertes noch nicht die rechte Schärfe hat, die er ihm zu geben wünscht; und nach Ez. 21, 24—27 kann der Kriegsfürst, welcher sein Schwert gegen einen Feind führen möchte, auf dem Wege zögernd stehen bleiben, weil er erst durchs Loos der Wahrsagung erfahren will, welcher Weg der günstige, und für welchen jetzt der günstige Zeitpunkt sei. Erst wenn er ein bestimmtes Loos in seine Hand bekommen hat, rückt er vor. Da nun לָכַד, אָחַז die hebräischen termini für den Fall des Looses sind (vgl. z. B. Num. 31, 30), so haben wir hier neben dem Bilde eines sein Schwert noch schleifenden Helden das entsprechende von dem noch in dem Becher oder der Urne nach dem günstigen Loose greifenden, so nach dem günstigen Zeitpunkte seines Unternehmens fragenden. Wenn Nebukadnezar das Loos „Jerusalem“ in seine Rechte bekommen hat, so rückt er auf dem Wege vor, welcher zu dieser Stadt führt; wenn Jahve's Hand, was bis jetzt noch nicht der Fall gewesen ist, demnächst das Loos מִשְׁפָּט mit seiner Hand erfaßt, so wird er angreifen und in's Werk setzen, wozu er sein Schwert schleift. Denn als Gott kann er nicht das Loos „Glück“ oder „Unglück“ abwarten und erhaschen, sondern nur das Loos „Recht“ oder „Unrecht“, mit anderen Worten: in der Ausführung seines beschworenen Liebesrathschlusses, seiner Verheißung läßt er sich nicht dadurch bestimmen, ob eine von ihm unabhängige Conjunctur das Gelingen möglich oder unmöglich macht, sondern dadurch, daß sein Rettungswerk zugleich Bethätigung seiner selbst als des Rechtshortes sei; er verspart es also auf die Zeit, wo es sich als Rettung des Gerechten, als Rettung seiner Getreuen und als Vernichtung des Frevlers, als verdiente Bestrafung seiner Verächter und Hasser erweisen kann.

Ich glaube es hinreichend gerechtfertigt zu haben, daß ich den Sinn des Zeitverflusses zwischen dem Schwure, durch welchen Jahve seinem Volke dereinst Hülfe verspricht, und zwischen der Ausführung

desselben so deutete, wie ich that, und glaube damit auch den Dichter gerechtfertigt zu haben, wenn er nun diejenigen als צָרַי von Jahve benannt werden läßt, die er zuvor צָרֵימוֹ nannte (V. 27 b), zumal da sowol in V. 27, als auch in V. 41. 42 das unbestimmte אוֹיֵב damit wechselt, welches den bezeichnet, der für beide, Jahve wie Israel, Feind und Hasser ist. Daß übrigens die Vergeltung als ein mörderischer Sieg in V. 42 beschrieben wird, ist dem Bilde des sein Schwert wetzenden und das Loos schüttelnden Helden in V. 41 a b gemäß, und daß der Dichter unter diesem Bilde die Errettung denkt, ist historisch und psychologisch dadurch veranlaßt, daß nach V. 30. 31 der Dichter eine Zeit fixirt, in welcher Israel vor der brutalen Gewalt feindlicher Despoten sich in widerstandsloser Feigheit verkroch. V. 42 c d ist eine die Ruhe der Rede durch sanftere Schwingung der Zeilen vorbereitendes Distich, welches sich wie ein Anhängsel zu אַשְׁכִּיר מִדָּם und an תֹּאכַל בָּשָׂר anschmiegt, und zwar sind die beiden regierten Nomina Repräsentanten eines Gegensatzes wie der zwischen Kriegsvolk und Führer; als letzterer erscheint nur einer „das behaarte Haupt" (vgl. קָדְקֹד שֵׂעָר Ps. 68, 22), ihm gegenüber steht das Kriegsvolk, welches dem Schwerte so zum Fraße wird, daß ein Theil an seinen Verwundungen auf dem Schlachtfelde sofort stirbt (חָלָל), ein anderer, durch seine Verwundungen an der Flucht gehindert, in die Sklaverei abgeführt wird (שִׁבְיָה).

Damit erreicht der Schwur (V. 40 ff.) und weiter die ganze Rede Jahve's (V. 37 ff.) ihr Ende. Der concrete Bilder liebenden dichterischen Phantasie entspricht es, daß nur die blutige Niederlage der feindlichen Gewalt bestimmt ausgesagt wird; denn die Gestalt einer solchen war in der vom Dichter gesetzten gegenwärtigen Noth für den allgemeinen Gedanken der Rettung gegeben. Aber worin weiter die versprochene Heilung des tödlich verwundeten Gottesvolkes bestehe und wie sie sich vollziehen werde (V. 39), sagt der Dichter nicht. Er schließt mit dem Blicke auf das Bild eines durch sein Kommen die verlorene Sache gegen den überlegenen Feind sieghaft entscheidenden Kriegshelden, eines den Triumphzug über gewonnene Schlacht antretenden Siegers, welches er seinen Zuhörern von Jahve entworfen hat. Das muß man im Auge be-

halten, um den Abschluß des ganzen Gedichtes recht zu verstehen. Daß er die heidnischen Nationen anredet, welche Zuschauer des Elendes Israels gewesen sind und zu der eben gezeichneten Zeit auch Zeugen des gewaltigen Sieges gewesen sein werden, den Jahve für sein Volk über dessen Hasser erstritten, hat für uns, die wir den Dichter überhaupt zu der ganzen Menschenwelt haben reden hören, so wenig Befremdliches, daß für uns jede Beziehung von גּוֹיִם auf die israelitischen Stämme (s. z. B. Ewald), schon an sich bedenklich, als unmöglich ausgeschlossen ist. Wenn man nun aber dasselbe von den heidnischen Völkern versteht, welche Zuschauer der hier besprochenen Geschichte Israels sind, so liegt es am nächsten, unter עַמּוֹ den naturgemäßen Gegensatz, also Israel, und עַמּוֹ demnach als Objectsaccusativ zu verstehen; freilich will dazu das Verb nicht wohl passen, indem הַרְנִין nur heißt: 1) in Jubel ausbrechen, sei es absolut gesetzt wie Ps. 32, 11, oder mit לְ dessen, dem man entgegenjubelt (Ps. 81, 2), eine Bedeutung, die sich mit der accusativischen Fassung von עַמּוֹ nicht verträgt; oder 2) in Jubel versetzen, mit Jubel erfüllen, mit Accusativ des Gegenstandes (Hiob 29, 13), des Gebietes, das mit Jubel erfüllt wird (Ps. 65, 9). Es läßt sich aber nicht wohl einsehen, weshalb die heidnischen Völker als Mittelspersonen eintreten sollen, um das trauernde Israel nun in Jubel zu versetzen. Um zu helfen, hat man (s. z. B. Knobel, Kamphausen) behauptet, הַרְנִין sei gleich רַנֵּן, welches mit dem Accusativ construirt allerdings bedeutet „jemanden oder etwas zum Inhalte eines Jubelliedes machen". Aber abgesehen von der Unerweislichkeit solcher Verwechselung stößt mich hierbei das Bedenken, daß der Dichter, der die Welt zum Lobe Jahve's bewegen will (V. 3), die Heiden zum Lobpreise Israels auffordern soll, zumal da gar nicht folgt, was Israel Großes sei oder gethan habe, sondern was Jahve gethan hat, und auch das andere, daß bei der Betonung des Wortes עַם und nicht des Suffixes für den Satz mit כִּי nicht sowol Jahve, als vielmehr sein Volk das natürlich zu ergänzende Subject sein würde. Das um so mehr, als in V. 43 b עֲבָדָיו nicht zu עַמּוֹ, sondern zu צָרָיו die Parallele ist und von des Volkes עֲבָדִים und צָרִים ebenso gut geredet werden kann wie von seiner אַדְמָה. Allen diesen Bedenken entgeht v. Hof-

mann, wenn er (zu Röm. 15, 10) עַמּוֹ, das als Objectsaccusativ so anstößig ist, als Apposition zu גוֹיִם faßt und erklärt: „ihr Völker, ihr Heiden, die ihr im Gegensatz zu den Feinden Jahve's sein Volk seid". Indessen, da bisher עַמּוֹ (s. V. 36) das Volk der göttlichen Erwählung im Gegensatze zu anderen bezeichnet hat, so wäre es irreführend, wenn der Dichter diesen Namen auf einmal irgend welchen heidnischen Völkern beilegte, ohne daß das Verhältnis dieses Gottesvolkes zu dem berufsmäßigen näher bestimmt würde, zumal dieses am Schlusse dieses selben Satzes wiedererscheint, als gäbe es kein anderes neben ihm; ich meine עַמּוֹ könne in V. 43 a nur wie in V. 43 d gedacht sein. Sodann sehe ich keine Vermittelung bei unserem Dichter für den hier auftretenden Gedanken, daß es Völker gäbe, welche Jahve's Volk seien; denn der Gegensatz zu „Feinden Jahve's" und „Hassern desselben" bestimmt sich nicht als „Jahve's Volk", sondern begreift überhaupt die, welche Jahve sein lassen, was er ist, und ihn sein Werk treiben lassen, wie er will. Endlich sehe ich nicht ein, weshalb die Heiden allein aufgefordert werden, zu jubeln, und nicht das Volk, dem Jahve's Thaten und Siege zunächst gelten; natürlicher wäre doch die Aufforderung gewesen, sich mit dem Volke Jahve's über seine Rettung zu freuen.

Man wird wol einsehen, daß sich mit der masoretischen Fassung von עמו nichts anfangen läßt, und geneigt sein, vor ihr der wahrscheinlich älteren der jetzt allerdings durch Verdoppelung und sonstige Zusätze entstellten Septuagintaübersetzung den Vorzug zu geben, welche hier ursprünglich ἅμα αὐτῷ übersetzte, also עִמּוֹ aussprach. Das ist nämlich nicht, wie im jetzigen Septuagintatexte so viel wie μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, sondern „zugleich mit ihm", dem Jahve. Denn Jahve ist wie ein Kriegsheld aufgetreten, der beim Beginn des Kampfes יָרִיעַ אַף יַצְרִיחַ (Jes. 42, 13); dann ist die Rede gewesen von dem gewaltigen Wüthen seines Schwertes, dem nicht bloß das feindliche Heer, sondern auch der Fürst desselben erlegen ist. Da steht er natürlicherweise als der Triumphirende vor dem Auge des Dichters, als der, welcher nun Triumphgeschrei und Jubel erhebt, daß er die Seinigen wiedergewonnen und dem Feinde entrissen hat, und es ist ein naturgemäßer Fortschritt,

wenn die heidnischen Völker, die von ferne zuschauen, ihm zu erkennen geben sollen, daß sie sich seines Sieges gerade so freuen wie er und mit ihm in Freudengeschrei ausbrechen. Das folgende כִּי ist nun das quod des Objectssatzes, so zwar, daß aus dem zu bejubelnden Siege die Bedeutung desselben herausgehoben wird, welche geeignet ist, die Heiden zum Einstimmen in den Jubel zu bewegen. Damit daß Jahve solchen Sieg erfochten, geschieht nur dieses, daß er Gerechtigkeit übt gegen seine Knechte, deren Blut unschuldig vergossen ist, gegen seine Feinde, durch deren Schuld es grundlos vergossen wurde, und gegen das Land seines Volkes, welches für seine Befleckung durch das unschuldig vergossene Blut seiner Kinder die Sühne heischte und bisher nicht erlangt hatte, welche nach Num. 35, 33 darin besteht, daß das Blut der Mörder in entsprechender Vergeltung wiedervergossen wird. Da nämlich die Apposition אַדְמָתוֹ עַמּוֹ, namentlich in dieser Folge etwas sehr Hartes und Unschönes hat, da כִּפֶּר meines Wissens nie ein persönliches Object im Accusativ bei sich hat, da offenbar die letzte Zeile nichts Neues, sondern nur das zusammenfassende Resultat der beiden vorhergehenden bezeichnet, so zweifle ich für meine Person nicht daran, daß die von Sam. LXX und Vulg. bezeugte Lesart אַדְמַת עַמּוֹ „das Land seines Volkes“ vor der masorethischen den Vorzug verdient.

Durch diese Aussage der drei letzten Zeilen ist Jahve's vorher als mörderischer Sieg geschildertes Werk dem in V. 41 vorbereiteten und angedeuteten Gedanken gemäß nunmehr als ein Werk der Treue und Lauterkeit des Rechtshortes, des Gottes der Gerechtigkeit charakterisirt. In diesem Lichte, welches der Dichter durch sein ganzes Gedicht angezündet hat, betrachtet, können die heidnischen Völker ihm ihr volle Sympathie zuwenden und mit Jahve jubeln und triumphiren. Und der Dichter fordert sie in ihrem eigenen Interesse dazu auf, sofern es nur ihr eigenes Heil sein kann, wenn sie durch die nunmehr vollendete Offenbarung der Treue Jahve's in seinem Walten über Israel sich bestimmen lassen, entgegen der natürlichen Sympathie mit den heidnischen Drängern Israels die Errettung des letzteren durch die Vernichtung jener als ein Werk göttlicher Gerechtigkeit freudig zu verherrlichen. Sie fallen damit

dem Rechte zu; denn, wie wir den Dichter schon V. 41 verstanden haben, zu jener Zeit wird das Volk Israel, wie er V. 43 voraussetzt, überhaupt zusammenfallen mit den treuen Knechten Jahve's und Israels Feinde mit den Feinden Jahve's.

Mit diesem Tetrastich schließt der dritte V. 28 beginnende Theil des Gedichtes und dieses selber, dem Eingange V. 1—3 entsprechend, ab. Der Dichter sagt hier mit Beziehung auf die zunächst bevorstehende Strafzukunft, welche der zweite Theil zuletzt aufrollte, daß solche kommen müsse, weil das Volk dermalen der Einsicht ermangele, welche es befähigen würde, dieselbe abzumindern und abzuwehren. Denn die gegenwärtige Auslieferung Israels an das Unglück sei lediglich veranlaßt durch die sittliche Corruption dieser Generation (V. 30 c bis 33), und der eigentliche letzte, längst gefaßte Willensbeschluß Jahve's gehe auf des Volkes Heil, wie sich daraus ergebe, daß der Dichter selber Brief und Siegel darüber habe, daß Jahve, wenn das Strafmaß voll geworden, in Mitleid mit den Gerechten und Frommen (V. 34—36) hervortreten und dem Volke sich selber als den alten Gott und den rechten Helfer entgegen seinen selbsterkorenen nichtigen Göttern bezeichnen (V. 37—39) und ihnen durch einen Eidschwur bezeugen werde, daß, sobald seine Zeit gekommen sei, er sein Volk mit entscheidender Machtthat erretten wolle (V. 40—42). Auch hier liegt dem Dichter wie im vorigen Theile das Gewicht auf der directen Rede Jahve's; sie umfaßt 20 Zeilen, besteht aus der Predigt V. 37—39, wobei das Dekastich sich um eine Zeile gelängt hat, und aus dem Eidschwur (V. 40—42), ebenfalls zu 10 Zeilen. Dieser Rede Jahve's hält die Rede des Dichters, welche sie einführt, das Gegengewicht, aus 20 Zeilen bestehend, dem Dekastich אם לא (V. 30 c bis 35) und dem Dekastich הלא (V. 34—36), so daß also der Körper dieses dritten Theiles ebenso aus 4 Dekastichen besteht, wie die beiden übrigen. Aber wie der zweite Theil eine zweizeilige Einleitung hatte, welche den Uebergang vom ersten zum zweiten vermittelt (V. 15 a b), so und zu demselben Zwecke hat der dritte eine sechszeilige (V. 28—30 b); und wie das ganze Gedicht sich mit einer achtzeiligen Einleitung eröffnete (V. 1—3), so schließt es mit einer in Inhalt und Form jener entsprechenden vierzeiligen Apostrophe V. 43.

II. Inhalt, Zweck und Anlage des Gedichtes als Zeugnisse über seinen Ursprung.

Nachdem wir so den Dichter vollständig angehört und alle seine einzelnen Sätze in ihrer Verknüpfung untereinander und in ihrer Beziehung zum Ganzen verstanden haben, stellt sich folgendes einfache und einheitliche Bild vom Inhalte und Gange dieses gedankentiefen Werkes eines Meisters der Rede heraus: Jahve, der Gott Israels, ist der vollkommene Gott für alle Welt; sie soll sich von der lobpreisenden Anerkennung desselben, welche seine offenbaren Werke fordern, nicht durch den Zustand und das Verhalten des Israels der vom Dichter gesetzten Gegenwart abhalten lassen. Nicht Jahve's Mangel, sondern schnöder Treubruch gegen den Treuen, unbegreifliche Verblendung gegen den in seiner Liebe und Macht Offenbaren hat diesen Zustand zuwegegebracht, der, wie das Zeugnis der eigenen Vergangenheit Israels beweist, keineswegs der ist, den Jahve seinem Volke zugedacht und ihm zu verschaffen auch die Macht hat. Denn mitten in dem unvergleichlichen Glücke, mit welchem Jahve vordem Israel als sein Volk ausgestattet hatte, verließ es ihn in unbegreiflicher Willkür des Uebermuthes und Undankes, um sich anderen Göttern zuzuwenden, und zwang ihn, diese Stellung eines fremd gewordenen, abhanden gekommenen Gottes, die das Volk durch sein Verhalten ihm anwies, einzunehmen und ruhig zuzusehen, wenn Israel nun mit seinen nichtigen Götzen und seiner eigenen Kraft sich vergeblich abmühte, sein Leben gegen die üblen Folgen zu behaupten, welche die Abwendung Jahve's, seines Lebensgrundes, über es bringen mußte. Aus dieser Thatsache erklärt sich das Unglück, welches Israel dermalen in grellem Widerspruche gegen seine herrliche Vergangenheit erfährt, und welches in den schmählichen Schlappen, die es jetzt von seinen Feinden erleidet, und in der feigen Widerstandslosigkeit, in der es gegen an sich unbedeutende Stämme und Heerschaaren verharrt, erst den Anfang seiner Entwickelung genommen hat. Denn wenn Jahve auch mit Rücksicht auf seine eigene Ehre die Züchtigung nicht bis dahin ausdehnen will, daß Israel durch seine Feinde als Volk überhaupt vernichtet werde, so ist doch nach der fortgesetzten Verblendung und der hartnäckigen Befangenheit Israels in den Wegen seiner Sünde nur

eine beständige Steigerung des Unglückes bis auf seine volle Höhe zu erwarten, obwol, weil nur die dermalige Entartung des Volkes der Grund der Züchtigung ist, eine Wendung des Geschickes durch bußfertige Umkehr auf Grund heilsamer Selbsterkenntnis möglich wäre. Daß schließlich im Angesichte des unmittelbaren Verderbens auf immer eine solche Wendung eintreten werde, verbürgt dem Dichter der Umstand, daß die im Volke verborgene Schaar von Frommen längst die Verheißung hat, Jahve werde sich, wenn die Noth auf's höchste gestiegen sei, ihrer annehmen und sich zu ihnen bekennen. Und er selber fühlt sich berufen, auf Grund ihm anvertrauter Kunde der Welt mitzutheilen, daß jene Offenbarung Jahve's in ihrer überführenden und demnächstige Rettung zweifellos verbürgenden Kraft zusammen mit der vollendeten Erfahrung der Thorheit des bisherigen Weges das Volk zur Einsicht und zur heilsamen Umkehr seines Verhaltens bewegen und so die schließliche Wendung des Unglückes in Heil anbahnen werde; dieselbe werde dann als eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit der Erkenntnis Jahve's, welche die übrige Menschenwelt aus der Geschichte Israels gewonnen hat, das Siegel aufdrücken.

Ist dieser Gedankengang und Inhalt des Gedichtes ein einheitlicher und hat die Analyse desselben im einzelnen erwiesen, wie alles in seiner Verknüpfung miteinander und jedes Einzelne je an seinem Theile dazu dient, ihm zum entsprechenden Ausdrucke zu verhelfen, so verbindet sich mit diesem Zeugnisse das andere der genau berechneten Ebenmäßigkeit des äußeren Baues und Umfanges der Rede, mag man die rein nach dem Gedankenfortschritt von mir gefundene auffallende Zeilengruppirung für zutreffend halten oder nicht, um den ohnehin ganz ohne Beweis aufgestellten Verdacht Knobels auszuschließen, daß wir in dem Gedichte die jüngere, etwas Anderes bezweckende Ueberarbeitung einer älteren Grundlage zu erkennen hätten. Wir haben wol Spuren von Abschreibefehlern entdeckt, aber wir konnten den ursprünglichen Text seinem Inhalte nach immer sicher genug bestimmen, um zu erkennen, daß er überall gleichmäßig mit dem Zwecke des Ganzen harmonirt habe; wir haben wol Unklarheit und Verwirrung, namentlich in der Scheidung der redenden Personen, gefunden, aber das war nur ein Nebelgebilde

der falschen Auslegung; gingen wir darauf zu, so zerfloß es, und wir fanden auch dort dieselbe sonnige Klarheit, wie überall; wir haben Sprünge wahrgenommen, aber sie rechtfertigten sich entweder psychologisch wie zwischen V. 4 u. 5, zwischen V. 42 u. 43, und wo wir Lücken auf Grund scheinbarer Verbindungslosigkeit im Ausdrucke hätten statuiren können, wie z. B. zwischen V. 33 u. 34, da wurde diese Annahme verwehrt durch die straffeste logische Verbindung der Gedanken, welche bei bedachtsamer und eindringender Betrachtung sich herausstellte. Ueberhaupt hat sich nirgends ein Ausdruck als bedeutungslos für das Ganze und nirgends der rechte Sinn eines Satzes als unsicher erwiesen, ein Umstand, welcher nicht bloß für die durchgängige Ursprünglichkeit des Gedichtes in seiner gegenwärtigen Gestalt spricht, sondern mir auch ungetheilte Bewunderung für den Dichter einflößt, der mit so fester Hand die spröde Sprache zum willigen Entfaltungsmittel eines einigen großen und fruchtbaren Gedankens gemacht hat.

In ihm selber liegt also nichts, was Knobels Meinung vor dem Vorwurfe grundloser Verwegenheit sicherstellen könnte, sie müßte denn anderweitig durch etwaigen Widerspruch zwischen dem jetzigen Charakter des Gedichtes und dem früheren gerechtfertigt sein, welchen es zu der Zeit gehabt haben soll, als die Einleitung Deut. 31, 16—22 geschrieben wurde. Ob das der Fall sei, wird sich mit der Entscheidung über die Wahrheit der Meinung Kamphausens zugleich entscheiden lassen, nach welcher der Verfasser jener Einleitung unser Gedicht total falsch verstanden und infolge dessen in eine unmögliche Zeit versetzt und einem unmöglichen Autor beigelegt haben soll. Denn stimmt das Selbstzeugnis des Gedichtes mit dem Zeugnisse jener Einleitung, so fallen beide Meinungen, die auf ihre partielle und die auf ihre totale Differenz gebaute, in einem zu Boden.

Wir fragen daher jetzt nach dem Zeugnisse, welches unser Gedicht über sich selber ablegt, um es dann mit dem des Erzählers in Deut. 31, 16—22 zusammenzuhalten. Welche Zeit fixirt der Dichter als diejenige, über welche er zu der Welt redet? Israel befindet sich noch im Genusse des Besitzstandes, welcher ihm am Anfange seiner Volksgeschichte durch die Gottesthaten der Erlösung

aus Aegypten und der Einsetzung in die thatsächliche Hegemonie und das Herrschaftsrecht über das Land der Verheißung verliehen worden war. Aber es hat den Glauben der Väter verlassen und, sein einzigartiges Verhältnis zu Jahve aufgebend, sich mit den thörichten und verächtlichen Heidenvölkerschaften seiner Umgebung auf gleiche Stufe heruntergesetzt. Damit ist die nationale Kraft und der frische Muth zu unverzagter Selbstbehauptung, welche die frühere Generation vor aller Welt zum Gegenstande der Bewunderung gemacht hatte, verschwunden und an ihre Stelle eine Entnervung getreten, eine furchtsame Feigheit, welche trotz der überlegenen materiellen Mittel es zu keinem Widerstande gegen an sich schwache Feinde kommen läßt; vielmehr ist diesen der Kamm geschwollen, und während sie früher dem Volke Jahve's nur ihren Haß entgegenzustellen hatten, dürfen sie sich jetzt jeden Uebermuth und jede Schädigung des Volkes erlauben, als hätten sie ein Recht darauf und als sei Israel ihnen zur Abstrafung ausgeliefert. Aber das Volk ist nicht zur Besinnung gekommen; es ist fühllos für seine Schmach, gibt sich keine Rechenschaft über ihre Ursachen, die doch alle in ihm selber liegen, sondern geht seinen verkehrten Weg weiter, so daß es gar nicht als Kind und Erbe jener früheren großen Generation, sondern wie ein untergeschobener Wechselbalg erscheint. Deshalb sieht der Dichter zunächst keine andere Zukunft vor sich, als ein stetiges Wachsen des gegenwärtigen Nothstandes und eine Steigerung desselben durch den Hinzutritt neuer Calamitäten, wie sie ein Volk ruiniren mögen. Und nur die feste Ueberzeugung, daß Jahve sich zu den einzelnen Frommen, welche Wesen und Beruf des Gottesvolkes in dieser Generation verborgenerweise aufrechterhalten, bekennen werde, läßt ihn hoffen, daß die vollendete Erfahrung der bösen Folgen seiner Sünde im Verein mit dieser zukünftigen Gottesoffenbarung das ganze Volk zur Einsicht bringen und eine Gesamtbekehrung wirken werde, welche in ferner Zukunft eintretend eine neue Zukunft des Heiles anbahne. Der Dichter stellt also die Gegenwart, über welche er vor seinen Zuhörern handelt, in die Mitte zwischen zwei Perioden, auf eine Höhe, von wo sich der herrliche Anfang Israels als ein abgeschlossener, die traurige nächste Zukunft Israels sich als stets wachsende Ver-

schlimmerung des gegenwärtig schon begonnenen Uebels übersehen läßt. Aber dieses Wachstum des Uebels hat feste Grenzen, die ihm schon vor seinem Eintritte durch dasselbe Gesetz gezogen sind, welches dem herrlichen Anfange Israels bestimmend innewaltete, und dessen Erkenntnis den Blick des Dichters von dieser Gegenwart aus weiter trägt, auch über diese äußerste Grenze der schlimmen Zukunft hinaus in eine noch ferner liegende Region des Heiles und der Rettungen, welche als solche die rechte Fortsetzung der herrlichen Vergangenheit ist.

Lassen die Angaben über Vergangenheit und Gegenwart sich überhaupt historisch deuten, so erhellt aus ihrer Auslegung und ihrer nunmehrigen Zusammenfassung, daß der Dichter über eine Zeit redet, welche, nachdem Israel durch fortgesetzte Selbstwegwerfung an die Götter seiner heidnischen Umgebung sich selber als ein anderes Geschlecht von dem Geschlechte der Väter getrennt hat, sich auch ihrerseits als eine Zeit der Erniedrigung von der herrlichen Zeit der Väter zu trennen begonnen hat, deren Charakter durch den großen Auszug aus Aegypten und die erfolgreiche Eroberung Kanaans bestimmt war; so daß nun die Ehre Jahve's durch den schon sichtbaren Widerspruch dieses zwiefachen Ergehens seines Volkes unter den Völkern, vor der Welt beeinträchtigt erscheint. Aber ist diese Gegenwart die, welche der Dichter seine eigene nennt? Daß man so fragen müsse, gibt auch Kamphausen zu; denn es kann ein Redner eine Gegenwart setzen, welche für ihn selber Vergangenheit ist, und kann als gegenwärtig schildern, was für ihn noch Zukunft ist. Aber er verneint, daß der Dichter seine eigene Gegenwart nach der einen oder anderen Seite von der behandelten unterscheide, und er hat insofern Recht, als erstens mit nichts angedeutet ist, daß der Dichter in oder hinter den Ereignissen stehe, die er als zukünftig beschreibt, und auch nicht hinter denen, die er als gegenwärtig geschehend bezeichnet, und als zweitens der Abfall Israels von Jahve, sowie die Abnahme seines Wohlergehens mit nichts als von seiner Gegenwart aus erst zukünftig bezeichnet werden, wie die älteren Theologen wol dem Wortlaute zum Trotze annahmen. Die Gegenwart des Redners, in welcher er so redet, wie er es durch dieses Gedicht thut, ist durchaus identisch

mit der Gegenwart, die er von Vergangenheit und Zukunft aus beleuchtet.

Aber ich kann auch eine Rede entwerfen und niederschreiben, welche erst bei einem sicher vorausgesehenen, aber noch nicht gekommenen Ereignisse gesprochen oder gehört werden soll, und welche dieses zum Gegenstande und zur Voraussetzung hat; es kehrt also die von Kamphausen verneinte Frage trotz des zugestandenen Rechtes seiner Verneinung in der neuen Gestalt wieder: unterscheidet der Redner die Zeit, in welcher er durch dieses Gedicht redet, also seine Gegenwart als des Redners von seiner Gegenwart als des Menschen einer bestimmten Zeit oder von der Zeit, in der er sein sonstiges Leben und Treiben und zu dieser Rede weder Stoff noch Anlaß hatte? Und diese Frage bejahe ich nach dem in der Auslegung geführten unantastbaren Beweise mit ebenso großer Gewißheit, als Kamphausen die andere allgemeinere Frage verneint hat. Der Dichter sagt zwar nicht: ich bin der und der, habe das und das noch mit erlebt und bin so im Stande, jetzt über die veränderten Verhältnisse ein vollgültiges Urtheil zu fällen, sondern er setzt voraus, daß, wenn er so zu reden beginnt, wie er durch dieses Gedicht thut, seine Zuhörer wissen, daß er einer früheren Generation angehört; daß sie es verstehen, es handle sich um den Gegensatz der gegenwärtigen Generation zu einer früheren, wenn er sagt, „unserem Felsen gegenüber ist ihr Fels ein ganz nichtiger, es ist nicht mehr derselbe hier und dort", wenn er sagt: „die unsere Hasser waren, sind nun legitime Strafrichter" (V. 31); und daß sie es demnach begreiflich finden, wenn er ihnen seine Erkenntnis von Israels letzter Zukunft als eine ihm eigene, dem gegenwärtigen Geschlechte versagte und verschlossene bezeichnet, die bei ihm deponirt sei, um in ferner Zukunft sich als gültig zu erweisen (V. 34 ff.). Und da er nun ausdrücklich in der Form einer Aufforderung zum Forschen ausgesprochen hat, daß der rechte Aufschluß über den Abstand der gegenwärtigen Zeit von der früheren und über seine Ursachen, wie über die väterliche Liebe und Treue Jahve's von den Vätern und alten Leuten hergeholt werden müsse, welche, obwol noch in der Gegenwart vorhanden, doch mit ihren Sitten und Gedanken, mit ihren

Thaten und der Fülle ihres Lebens der Vergangenheit angehören, so ist der Schluß ein tadelloser, daß unser Redner von seinen Zuhörern als ein solcher gekannt ist, welcher, ob zwar in der Gegenwart redend, doch die Wurzeln seines Daseins, die eigentliche That seines Lebens und das Leiden seines Erlebens in der Vergangenheit liegen hat, mag dieselbe nun bis in die Zeit zurückreichen, wo Israel erst in Kanaan einzog, oder nur mit der Zeit glücklichen Gedeihens und im ganzen treuen Jahvedienstes zusammenfallen, welche das Ergebnis der Besitzergreifung von Kanaan war. Hiernach liegt die Annahme nahe, der Redner sei einer von den Vätern, von den alten Leuten, die, selbst treu geblieben, doch das Schwinden der Treue gegen Jahve überlebt und das Aufkommen der neuen heidnischen Moden und den Anfang ihrer schlimmen Folgen noch miterlebt haben, und dieser Umschwung habe ihn veranlaßt und in Stand gesetzt, so zu reden, wie er in diesem Gedichte thut. Aber dieses ist nicht die einzige Möglichkeit, es gibt noch eine andere, welche aufzustellen mich die Rede selber durch ihren letzten Theil bewegt. Wenn da nämlich der Dichter auf seine Gewißheit hinweist, daß Jahve sich der Sache seiner Frommen annehmen und zu dem Behufe Zeugnis gegen die Verkehrtheit und einen Eidschwur für die bevorstehende Rettung ablegen werde, wenn alle Aussicht, dem Verderben zu entgehen, geschwunden sei, und wenn er diese Gewißheit als eine Urkunde bezeichnet, die bei ihm hinterlegt sei, um dann zur Kenntnis gebracht zu werden, wenn das vollendete Unglück die Gemüther des jetzt verblendeten Volkes für solche Kunde empfänglich gemacht habe, so kann dieses nicht eigentlich gemeint sein. Denn bei dem deutlichen Bewußtsein von der Zeitferne dieses Termines und von den bis dahin noch zukünftigen Zeitläuften, welches unser Dichter bekundet, kann er unmöglich sagen wollen, daß er, der alte, einem früheren Jahrhundert angehörige Mann, bis zu jenem Zeitpunkte zu leben gedenke, so daß er dann dem Unglücke diesen Trost spenden, vielleicht auch noch gar die Erfüllung jenes Eidschwures Jahve's, der erst noch gethan werden soll, erleben und die Heiden zum Frohlocken über Jahve's Sieg auffordern dürfte, wie er V. 43 thut. Vielmehr muß das seine Meinung sein, daß er nicht als mit seinem leiblichen Munde,

sondern als durch dieses Gedicht Redender dann zur Stelle sein, einen Trost spenden, einen Zuspruch entfalten werde, welcher dann williger Aufnahme begegne, und daß er als solcher endlich auch Gehorsam zu finden gedenke für die am Schlusse dieses Gedichtes ausgesprochene Aufforderung V. 43. Denn so müssen wir nun V. 34 ff. verstehen: „in diesem meinem Gedichte liegt, für das gegenwärtige Geschlecht unverstanden und auch nicht bestimmt, so lange es bleibt, wie es ist, wie eine Urkunde unter Siegel und Verschluß für künftige Zeiten aufbewahrt die göttlich begründete Versicherung, daß Jahve dann und dann, so und so seinen Frommen zu gute sich offenbaren wird. Ist die Zeit gekommen, dann wird das unglückliche Israel bei seinem bangen Fragen nach dem, was nun weiter werden soll, zu diesem alten Zeugnisse greifen und in ihm einen tröstlichen Sinn und eine Stärkung zum Glauben finden, die es bisher nicht würdigen konnte, wie wenn von einer versiegelten Rolle die Siegel fallen und ihr Inhalt sich zu lesen gibt. Es findet darin eine Schilderung der Zustände, die dann auf die ihrigen paßt, die Vorhersagung eines göttlichen Zeugnisses, wie sie dann es bedürfen und welches der Dichter zeichnet, als ob für ihn die Zustände, auf welche es sich bezieht, gegenwärtig wären (V. 37 ff.).

Hat hiernach nun der Dichter einen Theil seiner Rede ausdrücklich als auf die Zukunft berechnet gekennzeichnet, die er nur insofern erleben kann, als dieses sein Gedicht bis dahin erhalten bleiben wird, in die er als gegenwärtiger Prediger Jahve's nur eingriffen will, sofern diese seine Predigt für jene Zeit wie mitbestimmt, so auch noch gegenwärtig sein wird, so liegt in der eigentümlichen Natur des Gedichtes nichts, was einen hindern könnte, anzunehmen, daß auch in den beiden ersten Theilen desselben das vom Dichter als bekannt vorausgesetzte Hineinreichen seines Blickes und seines Zeugnisses aus einem früheren Geschlechte, dem er mit dem besten Erwerbe seines Lebens angehört hat, in die von ihm fixirte und behandelte Gegenwart eines ausgearteten Geschlechtes nicht so eigentlich vermittelt gedacht sein wolle, wie bei der zuerst behaupteten Möglichkeit. Danach nämlich hätte er als alter Mann seine Zeitgenossen und sein Geschlecht begraben und nun trotz der Gebrechlichkeit des Alters noch genug Klarheit des Geistes und

Kraft zum Reden übrig behalten, um über die Verderbtheit der jetzigen Zeit zu klagen und trübe Ereignisse vorherzuverkündigen. Die Vermittlung kann auch so gedacht sein wollen, daß er nur insofern in dieser späteren Zeit gegenwärtig sei, als er diese Zeit vorhergesehen, mit dem Hinblick auf sie dieses Gedicht verfaßt habe, und daß es seiner Bestimmung gemäß auch wirklich bis auf diese Zeit erhalten und zum Vortrage gebracht worden sei. Denn war das Gedicht verfaßt mit der Bestimmung, erst zu einer späteren Zeit, als die des Dichters war, klar hervorzutreten und Ereignisse und Lagen deutlich zu beleuchten, die er nur im Geiste, aber nicht mit seinen leiblichen Augen kommen gesehen hatte, so konnte er füglich und mußte er von diesen Ereignissen und diesen Zuständen als vorliegenden und gegenwärtigen in seiner Rede ausgehen.

Man wende gegen die Zulassung dieser zweiten Möglichkeit nicht ein, daß der Redner in diesem Falle ebenso gut hätte ausdrücklich angeben müssen, daß er für eine überhaupt zukünftige Zeit rede, wie er V. 34. 35 ausdrücklich sagt, daß das Folgende, obwol schon jetzt von ihm klar erkannt, erst für die ferne zukünftige Zeit Geltung haben werde und für die dann Lebenden zu vollem Verständnisse aufgespart sei. Denn wir haben ihn auch das uns keineswegs Selbstverständliche voraussetzen sehen, daß seine Zuhörer ihn als einen Zeugen aus der herrlichen Vergangenheit Israels kennen, welcher in die Gegenwart hereingetreten ist, um sie richtig würdigen zu lehren, ohne daß er ihnen ausdrücklich gesagt hat: ich bin der und der, in jener Zeit heimisch und in dieser wie ein Fremder. Wir müssen uns erinnern, daß wir dieses Gedicht bisher untersuchten, wie ein Buch, von dem wir Titel und Vorrede weggeschnitten haben, und daß es als Gedicht den Schranken und Gesetzen der alltäglichen Rede und Erzählung nicht untersteht. Der Dichter hat die Freiheit, ein Verhältnis zwischen sich und seinen Zuhörern, welche er anredet, zu fingiren, das in der empirischen Wirklichkeit nicht vorhanden ist, und aus ihm heraus seine Rede zu gestalten, weil unter seiner Voraussetzung seine Gedanken den effectvollsten und entsprechendsten Ausdruck finden.

Man verzeihe es mir, wenn ich dieses an einem nüchternen

Beispiele aus der Poesie der Neuzeit klar zu machen suche. Wenn Voß eins seiner Lieder anhebt: „Kinder, sammelt mit Gesang der Kartoffeln Ueberschwang“ u. s. w., so hat er gewiß vor seinem Schreibtische gesessen, aber nicht inmitten seiner Kinder auf dem Acker den Spaten gehandhabt, als er so redete; und doch redet er, wie wenn dieses der Fall wäre und hat mit der auch sonst historisch nachweisbaren Absicht so geredet, daß seine Worte wirklich bei der Arbeit gesungen werden sollen. Er fingirt jenes Verhältnis zwischen sich als Vater und seinen Hörern als Kindern, ohne es erst durch eine Erzählung als historisch bestehend nachzuweisen, und so gut wie er so redete, ohne räumlich auf dem Erntefelde zu sein, so gut konnte er es auch, ohne daß die Erntezeit schon zeitliche Gegenwart gewesen wäre. Er konnte es seinem Publikum überlassen, von seinem Liede zu rechter Zeit die rechte Anwendung zu machen, wenn sie Lust hatten. Denn freilich paßte sein Lied nicht auf jede Ernte, sondern nur auf einen reichen Herbst, und es hatte einen bestimmten Anlaß, den wir aber aus ihm selber nicht entnehmen können, wol aber aus der Ueberschrift „Die Kartoffelernte 1794“ (vgl. Voß, Musenalmanach für 1799, S. 51). Die Ernte dieses Jahres hat ihn also veranlaßt, über die Bedeutung und den Reichtum dieser einen „göttlichen“ Frucht in seiner bäuerlichen Weise so zu frohlocken.

Wir fragen deshalb weiter nach dem formellen Charakter der Rede unseres Dichters, um uns zu überzeugen, wie er sein Gedicht gemeint habe. Da fingirt er nun, daß die ganze Welt, Israel eingeschlossen, ihm zuhöre, und zwar in einem Zeitpunkte, wo, wie ich zeigte, die Wendung der Geschichte Israels in Kanaan den Schein eines gegründeten Widerspruches gegen die Ehre Jahve's zu erzeugen begonnen hat; er fingirt weiter, daß er selber mit dieser seiner Rede die Aufgabe eines Anwaltes der Ehre Jahve's der Welt zum Heile zu führen habe, und zwar so, daß neben ihm, dem Vertreter Jahve's, dasjenige Israel steht, dessen Verhalten und Ergehen Anlaß gibt, die Ehre Jahve's zu bezweifeln; demgemäß weist er nun in einer an die Welt, vorzüglich die außerisraelitische Menschheit gerichteten Rede aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels nach, wie Jahve's ewige Treue

und Liebe überall dieselbe sei und ihn als den vollkommenen Gott empfehle, und wie jener Schein nur ein Reflex der Schuld Israels, seiner grundlosen Untreue und Undankbarkeit sei. Und doch dürfen wir als gewiß annehmen, daß der Dichter mit seinem Gedichte nur die vom Zweifel bedrohten Frommen seines Volkes zunächst hat trösten und ihren Glauben hat kräftigen wollen, und daß er es seinem eigenen Volke zur Fortpflanzung übergeben hat, damit es davon zu passender Zeit den passenden Gebrauch mache, wenn es Lust habe. Jedenfalls hören sie dann wie gegenwärtig die Stimme eines Zeugen der Vergangenheit, der längst gestorben ist. Unter diesen Umständen läßt sich aus dem Gedichte selber durchaus nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob das auch zur Fiction gehört oder nicht, daß der Dichter von der Gegenwart redet, als von einer solchen, die hinter seiner eigenen Zeit als eine scharf geschiedene andere und spätere liegt; ob er entweder wirklich als ein hochbetagter noch lebender Mann durch die neuen Sitten und Zustände, die ihn umgaben, so zu reden veranlaßt worden ist, oder ob er mit dem Leibe ein Kind der Gegenwart, seiner inneren Artung nach der früheren Zeit angehört und demgemäß redet, oder endlich ob die Voraussicht dieser Gegenwart das Gedicht erzeugt hat, welches redet, als ob ihr Verfasser aus der Vergangenheit noch in sie herübergekommen sei. Nur so viel läßt sich aus dem gewählten formellen Charakter der Rede, welcher ja überall, wo echte Dichtung redet, seinen Grund im Gemüthe hat, schließen, daß der Dichter sich an die Welt wendet, weil er bei seinem Volke kein wirksames Gehör findet, weil seine Gemüthsbewegung von seiner Umgebung nicht verstanden wird, weil seine Gedanken und sein Wissen um den Rathschluß und die Wege der Liebe Jahve's die eines Vereinsamten sind, und daß er doch reden muß, weil ihm das Herz voll ist, und weil, was jetzt als räthselhafte und unverständliche Rede durch den Mund und das Ohr seines Volkes geht, dereinst als rechte Gottesweisheit und als zucht- und trostreiche Wahrheit durch die Thatsachen erwiesen werden und an dem bußfertigen Volke sich bewähren wird. Aber auch dieser psychologisch erlaubte Schluß ermangelt immer noch der Bestimmtheit, indem der Dichter ebenso gut so reden kann, wenn er wirklich innerhalb

der bösen Generation als ein einsamer Fremder dasteht, der das Glaubensleben der Väter führt, welches den Kindern abhanden gekommen ist, wie auch dann, wenn er über eine noch zukünftige Zeit, wie über eine gegenwärtige redet, die nur ihm offen liegt, seinen Zeitgenossen aber verschleiert ist; wenn sein von der wirklichen Gegenwart abgewendeter Blick wie der eines einsamen Wanderers über die öden Zeitstrecken hinstreift, welche seiner wirklichen Gegenwart folgen werden.

Wir müssen also sagen, daß sich wol im allgemeinen die Veranlassung dieses Gedichtes errathen lasse, daß es selbst aber einen den Zeitgenossen des Dichters bekannten Anlaß voraussetze von solcher concreter historischer Bestimmtheit, daß der Leser ohne hinzutretende unabhängige Kunde und Angabe über seine Entstehung in beständiger Unsicherheit bleiben müsse, und wir begrüßen es als ein dankbar anzuerkennendes günstiges Geschick, daß uns eine eigene Einleitung hohen Alters erhalten worden ist, welche uns die Entstehungsgeschichte dieses Liedes erzählen will.

III. Die Einleitung zu dem Gedichte Deut. 31, 16—22.

Hören wir daher diese an und zwar zunächst, was sie über Inhalt und Zweck des Gedichtes zu erkennen gibt, um zu sehen, ob das Resultat mit dem übereinstimme, was sich uns im allgemeinen aus der selbständigen Betrachtung des Gedichtes ergeben hat. Denn erst dann werden wir der Einleitung auch in ihren anderen Nachrichten den Werth belegen dürfen, den Kamphausen ihr völlig, Knobel und Ewald ihr zum Theil abgesprochen haben. Das Gedicht soll reden, wie es redet, zunächst in einer Zeit und über eine Lage der Dinge, wie sie Deut. 31, 16—18 beschrieben wird. Mose liegt längst begraben, Israel hat Götter fremder Völker in seine Mitte neben Jahve aufgenommen und ihnen eine Liebe und Verehrung zugewendet, auf die Jahve allein das Recht hatte; hat dann weiter Jahve überhaupt fahren lassen und das durch göttliches Gesetz geordnete Verhältnis der Zugehörigkeit zu ihm, als seines ihm ausschließlich gehörenden Volks seinerseits thatsächlich aufgehoben (V. 16). Infolge dessen ist Jahve's Zorn entbrannt und hat nun auch er seinerseits Israel los- und sich selbst

überlassen, und zwar so, daß er sein Angesicht verhüllte und für das Volk unerreichbar und unfindbar wurde. Nunmehr ist dasselbe eine leichte Beute aller Feinde geworden und das Ziel für allerlei böse Unglücksstürme, und diese Erfahrung erweckt den Gedanken in Israel, daß sein Gott ihm überhaupt den Rücken zugekehrt und, sei es aus Tücke oder aus Ohnmacht, bei all seinem Leiden und Thun nicht mehr wirksam gegenwärtig sei (V. 17), während er doch in Wahrheit da ist und nur, weil er mit directen Kundgebungen zurückhält, es aussieht, als ob er nicht da sei und in Israels Geschichte bestimmend walte (denn so ist der Gegensatz zu verstehen, welchen וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר ausdrückt); und dieses auch nur wieder, weil Israels Hinwendung zu fremden Göttern (פָּנָה) sich mit der natürlichen Folge strafen mußte, daß es Jahve's Angesicht sich nicht zugekehrt fand, wenn es nun seiner Hülfe bedurfte (V. 18). Diese Charakterisirung der Zeit, in welche das Gedicht eingreifen soll, stimmt offenbar vollständig mit demjenigen Bilde, welches wir von der im Gedichte behandelten Gegenwart gewonnen haben; sie ist nur allgemeiner gehalten und spricht nur ihren Kern aus, nämlich die einander entsprechenden Verschiebungen des Verhältnisses Israels zu Jahve und des Jahve's zu Israel, ohne der heidnischen Feinde zu gedenken, welche im Gedichte selber neben anderen bestimmten Nöthen im Vordergrunde stehen. Damit hängt es auch zusammen, daß hier die ganze Zeit des Unglückes als eine einheitliche allgemein beschrieben ist (s. בַּיּוֹם הַהוּא) während das Gedicht sie als eine Entwickelung durch verschiedene Stufen und Grade faßte, die es einander nothwendig folgen sah, obwol es selbst schon in eine der ersten Entwickelungsstufen, in den erst gelegten Anfang des Unglückes mit seiner Rede eingriff. Aber so verhalten sich eben überhaupt allgemeine Inhaltsangaben über eine Darlegung zu der concreten Fülle der letzteren selbst; und wenn wir zusammenfassend die Gegenwart, über die das Gedicht handelt, charakterisiren wollten, könnten auch wir nur sagen: auf die große den Namen Mose tragende Periode ist eine Zeit gefolgt, wo Israel durch Abfall von Jahve dessen Zorn veranlaßte, und, indem Jahve zur Strafe sich zurückzuhalten begann, ist Israel nunmehr hülflos allen Uebeln preisgegeben, welche es durch seine Sünde

heraufbeschwor, und da es seinen alten Gott Jahve nicht mehr findet, hat es den Anschein, als sei er überhaupt nicht mehr der Israels Geschichte leitende Gott, während er doch in Wirklichkeit nur durch Israels Sünde gezwungen zeitweilig diese Stellung angenommen hat und Israels Unglück die positive Wirkung seines wohlmotivirten und noch nicht erschöpften Strafwillens ist.

Wie bestimmt nun die Einleitung den ausdrücklichen Zweck des für solche Zeit verfaßten Gedichtes? Er ist gegeben mit der Art der Gegenwart, in welche es eingreifen soll, näher mit der Thatsache, daß sie den Schein erweckt, als sei Israel von Jahve grundlos verlassen worden und er, der verhüllt Gegenwärtige, nicht da. Denn וְעַתָּה (V. 19) bezeichnet die in V. 17 b. 18 ausgesagte Thatsache als den Anlaß des folgenden Befehles, dieses Lied schriftlich zu machen und es die Kinder Israel zu lehren, nicht in dem Sinne, daß sie einmal vorübergehend Kenntnis von seinem Inhalt nehmen, sondern לְשִׂימָהּ בְּפִיהֶם. Da nämlich die bisherige Fassung von שִׂימָהּ und jede sonst mögliche unerträglich hart, auch unhebräisch, da gerade hinter יִשְׂרָאֵל folgendes לְ des Infinitivs öfter abhanden gekommen ist (vgl. Deut. 20, 21; 21, 23 mit 22, 13), so halte ich es für geboten, vor שִׂימָהּ (vgl. Jes. 10, 6 לְשׂוּמוֹ) ein לְ wiederherzustellen und zu übersetzen: lehre es die Kinder Israel, um es in ihren Mund zu legen. Nach hebräischer Redeweise (s. Deut. 22, 38; 23, 5. 2 Sam. 14, 19) wird dem etwas in den Mund gelegt, den ein Anderer veranlaßt zu reden, wie er geredet wissen will, ohne daß der Inhalt dieser Rede im eigenen Herzen des Redenden lebt, ohne daß ihre Absicht auch die eigene des Redenden ist, ohne daß der letztere voll versteht, was er redet. Also durch Niederschreiben dieses Gedichtes und Auswendiglernen desselben wird dasselbe im Munde Israels dereinst als Rede gegenwärtig sein, aber nicht als eigenes Gedankenprodukt des dermaligen Israels, sondern als Rede eines Anderen, die als solche im Stande ist, das Volk selber zu lehren, das sie im Munde führt, weil sie eben auf Mittheilung eines Anderen zurückgeht, und zwar soll diese Rede dann die Wirkung eines für Jahve (לִי) gegen Israel (בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל) abgelegten Zeugnisses thun. Diese allgemeine Zweckangabe begrenzt sich nun durch den Z

sammenhang mit dem Vorhergehenden näher. Israel hegt und verbreitet in der Welt fälschlich den Wahn, sein Gott habe sich von ihm getrennt, während Jahve sich nur zeitweise nicht blicken läßt zur wohlverdienten Züchtigung seiner Untreue. Da Jahve nun wirklich dann verborgen ist, so kann er weder durch Machtthaten, noch durch Wortoffenbarung, die er mittelst seiner Diener vollbrächte, für den wahren Sachverhalt in ihm günstigen Sinne Zeugnis ablegen oder Zeugen bestellen. Um so unzweifelhafter und wirksamer wird es daher sein, was allein noch möglich ist, wenn sich bei dem anklagenden Israel, in seinem eigenen Munde die Rede eines Anderen findet, welche den Sachverhalt in einer Israel verdammenden und Jahve rechtfertigenden Weise klar legt und von einem Manne herstammt, der seiner zeitlichen, amtlichen und persönlichen Stellung nach anerkanntermaßen im Stande ist, nach beiden Seiten hin ein vollgültiges Urtheil zu fällen.

Ich glaube, daß hiermit in der bestimmtesten Weise erklärt ist, weshalb der Dichter sich als der Welt und Israel bekannt und zwar als eine von ihnen willig anerkannte Autorität aus der Vergangenheit voraussetzt, weshalb er ferner die Welt als Zuhörer setzt und seine Sache als die Sache des grundlos durch Israels Verhalten und Ergehen verdächtigten vollkommenen und untadligen Gottes Jahve, dem er wie in einem Processe zum Siege verhelfen müsse, damit alle Welt sich in lobpreisender Anerkennung vor ihm beuge; weshalb er endlich die Vorhersagung künftiger rettender Offenbarung und Selbstrechtfertigung Jahve's als einen bei ihm deponirten, noch versiegelten, aber ihm, dem Anwalt, be-
nnten und von ihm der Welt mitzutheilenden letzten Beweis für
Treue und unerschütterliche Beharrlichkeit der Liebe Jahve's
s Feld führt. Doch hören wir weiter! Nachdem in V. 19
allgemeinen der Zweck in einer Weise beschrieben ist, welche die
Anbetracht dieses Gedichtes gegebenen Befehle als das geeignete
ittel zu seiner Erreichung erscheinen läßt, wird in V. 20. 21
weiter erklärt, was so erst ganz allgemein hingestellt war.
s כִּי in V. 20 ist nämlich das der Erklärung und gehört, da
Imperfecta in V. 20 durch die Recapitulation in V. 21
[illegible] als logische und zeitliche Vordersätze gekennzeichnet sind, zu

dem Hauptsatze וְעָנְתָה u. s. w. In der Weise soll das in Israels Munde fortgepflanzte Gedicht zum Zeugen für Jahve gegen Israel werden, daß Israel durch schnödesten Undank gegen den in seiner Huld und Treue offenbaren Jahve sich versündigt und dann, wenn es von schweren Schlägen heimgesucht wird, gleichzeitig mit diesen auch das bis dahin unverstanden von ihm weiter tradirte Gedicht auf einmal für Israel selber verständlich zu reden anfängt (וְעָנְתָה), ihm selber gegenständlich wird (לְפָנָיו) wie ein fremder Redner, der die im eigenen Herzen auftauchende Rede (וְאָמַר V. 17), sofort als unrichtig überführt (לְעֵד). Zu den Jahve rechtfertigenden und Israel verklagenden Thatsachen (V. 20) tritt also, sobald das Unglück auf dem Volke zu lasten und das Zeugnis der herrlichen Vergangenheit zu entwerthen beginnen will, dieses andere Zeugnis hinzu, um das erste aufrecht und der falschen Gedankenentwickelung Israels, welche das Unglück trotz seines heilsamen Zweckes erzeugen könnte, das Gegengewicht zu halten, so daß also Jahve auch hier, obwol er verborgen zurücksteht, nicht straft, ohne für ein Zeugnis zu sorgen, das die Geschichte der Strafe zur heilsamen Predigt mache. Denn er sieht voraus, daß Israels Gedanken dann, wenn nicht ein solches ausdrückliches Zeugnis sie niederschlägt, einen für Jahve's Ehre und Israels Heil verderblichen Weg nehmen werden. So ist nämlich allein dem letzten כִּי in V. 21 ein zusammenhangsgemäßer Sinn abzugewinnen, daß man הַיּוֹם gegen die Accente von עֹשֶׂה trennt und, wie es schon die logische Zusammengehörigkeit der Zeitbegriffe הַיּוֹם und בְּטֶרֶם verlangt, mit בְּטֶרֶם zusammen als nachdrückliche Zeitbestimmung zu יָדַעְתִּי faßt, den ganzen Satz aber als Begründung der Nothwendigkeit dieses Zeugnisses ansieht: weiß ich doch schon heute, bevor ich es in das verheißene Land nur eingeführt habe, die Gedanken, die es denken wird, nämlich in der Zeit, die mit כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ beschrieben war. Es ist nämlich dieselbe Selbstverblendung, die unser Dichter beklagt, wenn, wie es hier heißt, Israel trotz des offenkundigen Zeugnisses der Geschichte, nach welchem sein Unglück lediglich die Folge seiner Selbstentfernung von Jahve ist, sich durch die Unglücksschläge nicht zur Selbstverurtheilung, sondern nur zur tadelnden Kritik seines Gottes veranlassen läßt; und nur durch ein in seiner eigenen Ueberlieferung

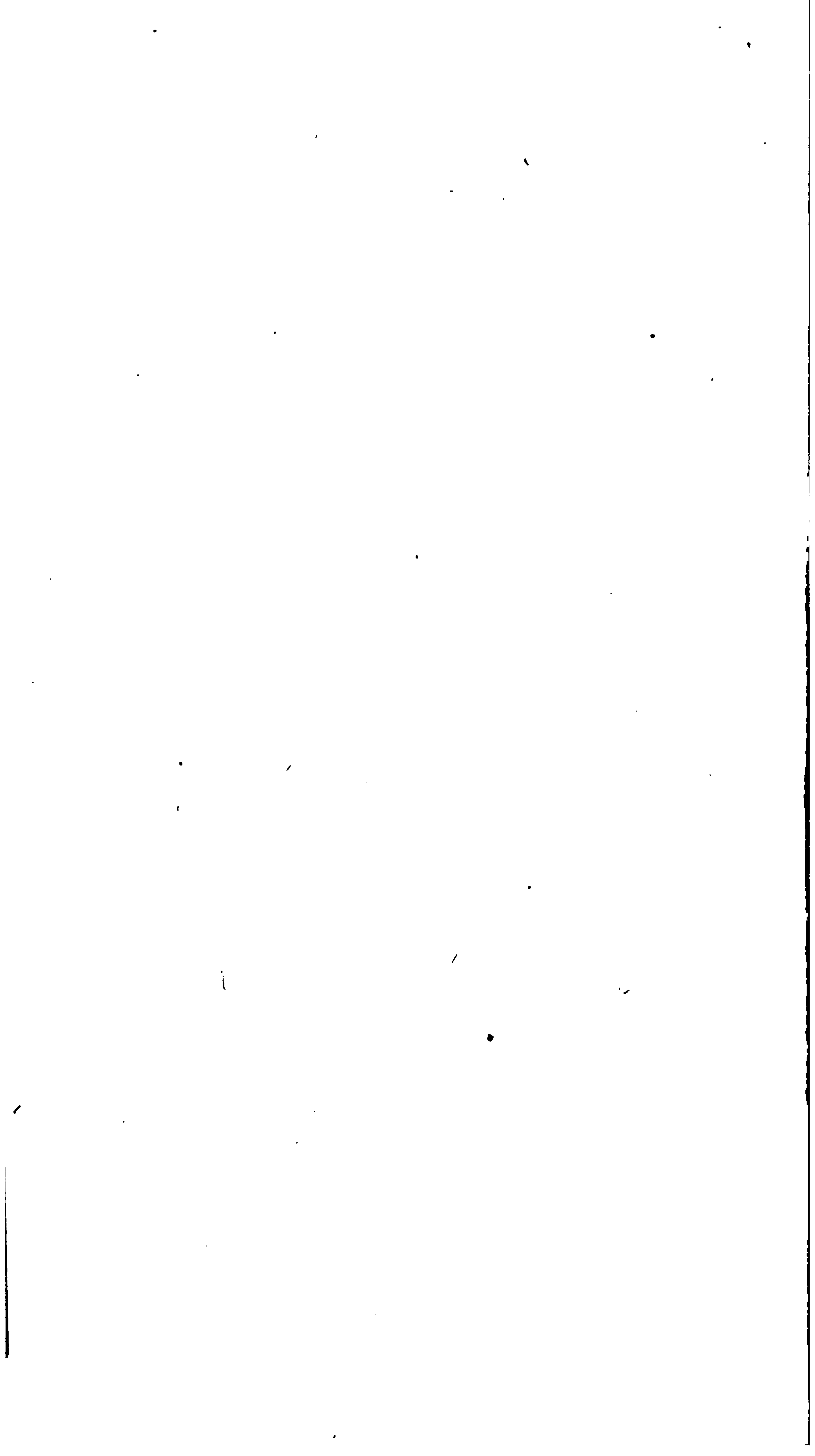
aufbewahrtes Zeugnis darüber, wie dieses Alles so hat kommen müssen, eigens für diesen Fall und Zweck verfaßt und aufgeschrieben auf Befehl des die Zukunft überschauenden, dermalen aber in schweigender Zurückhaltung verharrenden Gottes kann das Volk bei seiner Neigung zur Selbstgerechtigkeit von diesem verderblichen Wege abgehalten werden. Denn die Thatsachen des Unglückes werden in den überhaupt noch empfänglichen Gemüthern ein Verständnis dieses Gedichtes erzeugen, welches sie bis dahin nicht hatten, und erkennen, daß es die genau entsprechende und wirklich heilsame Lehre Gottes für das jetzt einzuschlagende Verhalten ist.

Je größere Bestimmtheit nun der Zweck und der Anlaß des Gedichtes durch diese erzählenden Aussagen erhalten, je besser sich aus ihnen die ganze Haltung und der formelle Charakter desselben begreift, und je deutlicher endlich diese Einleitung dem Gedichte eine Bestimmung vindicirt, wie sie allen schriftlichen Aufzeichnungen aus prophetischer Zeit oder aus einer Offenbarungsperiode für die nachfolgende unprophetische und offenbarungslose Zeit innewohnt, desto gewisser und sachgemäßer muß uns endlich auch die noch übrige Angabe erscheinen V. 16. 22, daß kein Anderer als Mose es gewesen, den Jahve durch eine besondere Offenbarung über den künftigen Gang der Geschichte Israels nach dem Abschlusse der gegenwärtigen, auf die Einnahme Kanaans abzielenden Periode in den Stand gesetzt habe, dieses Gedicht zu verfassen, und daß er es einem ausdrücklichen so und so motivirten Befehle Jahve's zufolge auch wirklich geschrieben und die Kinder Israel gelehrt habe. Nur er, als der Mittler zwischen Jahve und Israel, der da wußte, welcher Wille und welche Macht dem Jahve beiwohnte, der Israel unter seinen Augen durch ausdrücklichen Bund zu seinem Eigentumsvolke unter den Völkern der Welt machte, der da wußte, welches die natürliche Artung Israels sei und wie sie sich zu dem göttlichen Berufe dieses Volkes verhalte, konnte die Autorität in Anspruch nehmen, welche der Dichter des Liedes als eine willig von der Welt anerkannte sich beilegt.

Da demnach die Erkenntnis des Inhaltes, Zweckes und Ganges, wie die Erkenntnis der äußeren Haltung und des formellen Charakters des Gedichtes Deut. 32 durch die in der Einleitung Kap. 31, 16—22

gegebenen Nachrichten erst ihre volle concrete Bestimmtheit erhalten, und zwar dieselbe, die das Gedicht eigens voraussetzt, so glaube ich der Behauptung Kamphausens, die Einleitung habe das Gedicht verstanden, wie es gar nicht verstanden werden könne, eine erwiesene Thatsache gegenüberzustellen, wenn ich das Resultat meiner Untersuchung dahin zusammenfasse: das sogenannte Lied Mose will selbst gar nicht anders verstanden sein, als wie es die Einleitung Deut. 31, 16—22 versteht, und ist von Anfang an nie fortgepflanzt worden ohne — ich will nicht sagen, diese Einleitung, sondern — ohne die in der Einleitung enthaltene Nachricht, daß es von Mose zum Zeugnis für die Zukunft geschrieben sei. Damit ist meine Aufgabe erfüllt, denn ich habe nur das versprochen, daß ich die Forschung nach der Abkunft dieses Gedichtes zwingen werde, andere Bahnen einzuschlagen, als die sie bisher gegangen ist (s. Jahrg. 1871, S. 252). Weiteres zu leisten, nämlich die Frage aufzustellen und zu beantworten, ob jene Nachricht die historische Wahrheit, oder ob sie von einem späteren Dichter etwa der nachjosuanischen Periode, dessen Zeit noch erst näher zu bestimmen wäre, zugleich mit seinem Gedichte selber erfunden und verbreitet worden sei, überlasse ich, da in der literarischen Kritik meine wissenschaftliche Methode mir nur das als gewiß zu setzen erlaubt, was der wissenschaftliche Beweis auch für den Widerwilligen ergibt, Anderen, auch denen, welche die Geschichte Israels zu erzählen wissen, als hätten sie mit Mose das Rothe Meer durchschritten und am Sinai wie im Moabitergefilde mit ihm Rathes gepflogen. Die Letzteren möchte ich aber bitten, daß sie durch das Bestreben, die Vergangenheit als ein liebes altbekanntes Gesicht zu begrüßen, sich nicht verleiten lassen, Wunder und Weißagungen aus ihr mit künstlerischem Pinsel auszustreichen; denn es wollen nicht Kinder und Narren, sondern Männer von ihnen lernen, die den Muth haben, der vergangenen Wirklichkeit in's ungeschminkte Gesicht zu sehen, auch wenn dasselbe sich als ein solches ausweisen sollte, das in ihrer philosophischen Ammenstube nicht aus- und eingieng, auch auf die Gefahr hin, daß sie Wunder und Weißagung anerkennen müssen.

Gedanken und Bemerkungen.



505

1.

Ein kleiner Italafund.

Von

D. E. Ranke in Marburg.

Wo es sich um die Lösung einer großen wissenschaftlichen Aufgabe handelt, da ist jeder Beitrag von Hülfsmitteln willkommen, vorausgesetzt, daß sie von wirklichem Gehalt und einer sicheren wissenschaftlichen Fassung fähig sind. Wenn nicht auf der Stelle, so lassen sie sich sicher im Lauf der Zeit sachgemäß benutzen, im günstigsten Falle geradezu als Bausteine in das aufzuführende Gebäude einfügen; einstweilen aber hält ihr Herzukommen zu den bereits vorhandenen Materialien das öffentliche Interesse an der Förderung des Baues lebendig und stärkt die Hoffnung auf seine Hinausführung.

Für die Herstellung der in theologischem, kritischem und sprachlichem Betracht gleich wichtigen ältesten lateinischen Bibelübersetzung, die wir unter dem zwar nicht genau zutreffenden, aber bequemen und wohllautenden Namen der Itala begreifen, sind in den letzten fünfzehn Jahren mehrere schöne Documente gewonnen worden. Ich erinnere an die Weingartner Membranen, den Codex des Grafen Ashburnham und die Würzburger Palimpsesten. Diese enthalten sämtlich Theile des Alten Testaments. Nunmehr habe ich die Freude, einen kleinen, aber lehrreichen Fund, der sich auf das Neue Testament bezieht und sich an die treffliche Publication des Codex

Palatinus Constantin's von Tischendorf vom Jahre 1847 anschließt, zu allgemeiner Kunde bringen zu dürfen.

Vor einiger Zeit fand Herr Professor Hidber zu Bern bei einem Besuch des bischöflichen Archivs zu Chur zwei Pergamentstreifen mit Fragmenten einer alten lateinischen Uebersetzung des Evangelium Lucä, welche auf der innern Seite eines Heftdeckels aufgeklebt waren. Er löste sie ab und Herr Archivar Kind zu Chur nahm die leserlichen Stellen derselben in Abschrift. Herr Professor Riehm in Halle, der davon vernommen hatte [1]), erbat sich in Chur nähere Auskunft darüber und war, nachdem er diese erhalten, so gütig, mir ein dieselbe enthaltendes Schreiben des genannten Herrn Archivars, welchem die berührte Abschrift beigelegt war, mit der Anfrage, ob ich den Fund für die Studien und Kritiken verwerthen wolle, zu übersenden. Freudigst darauf eingehend setzte ich mich mit seinem gelehrten Herrn Gewährsmann selbst in Verkehr, erbat mir behufs der Entzifferung auch der schwieriger zu lesenden Stellen das Original und hatte die große Freude, dasselbe mit der Benachrichtigung, daß der Herr Weihbischof Willi zu Chur mir die Membranen zu wissenschaftlicher Benutzung auf einige Zeit bereitwillig anvertraue, kurz vor den Weihnachtstagen in meiner Hand zu sehen.

Nachdem ich mich nun bemüht habe, in den vollen Besitz des erhaltenen Textes zu gelangen und sein Verhältnis zur Vulgata einerseits und der für die Evangelien bekanntlich in gewisser Fülle vorhandenen Itala-Urkunden andererseits zu erkennen, berichte ich in aufrichtigem Dankgefühl gegen die genannten Herren zunächst über die Pergamentstreifen Folgendes.

Dieselben sind von fast gleicher Größe: jeder bildet ein Oblongum von etwa fünf Zoll Höhe und vierzehn Zoll Breite oder, damit ich anschaulicher rede, sie bilden der Länge nach nebeneinander gelegt ein Blatt genau vom Format der jedermann bekannten stattlichen Mauriner Folio-Ausgaben der Kirchenväter.

---

1) Mich hat auf den Fund selbst und seine muthmaßliche Bedeutung zuerst mein werther Freund und College Herr Professor Ed. Böhmer aufmerksam gemacht. E. Riehm.

Leider aber sind sie in anderer Beziehung sehr verschieden. Denn während der eine Streif, welcher auf seinem splendid großen Längenrande und zwar auf Vorder- und Rückseite die Worte

SECUND LUCAN.

enthält, sich also auf der Stelle als der obere Theil eines zwei Blätter bildenden halben Bogens zu erkennen gibt, welcher Abschnitte des Evangelium Lucä darbietet, fast ganz unversehrt ist, stellt sich der andere, welcher gleichfalls, jedoch auf der unteren Seite, einen ansehnlich breiten Längenrand hat, als äußerst beschädigt, ja auf der einen Seite als fast völlig zerstört dar. Er verläuft nach dieser Richtung hin in eine Anzahl von Fetzen, die weder durch Scheere noch Messer, sondern etwa dadurch entstanden sind, daß vor Zeiten ein rostendes Stück Eisen darauf befestigt gewesen, welches dünnere Stellen des Pergamentes durchfressen hat, und welche nach der Wegnahme des Eisens in sehr primitiver Weise durch das Aufkleben eines dreieckigen Stückes Schwarte zusammengehalten worden ist.

Bei dieser Sachlage konnte man sich für das Lesen und Sammeln der auf den beiden Streifen geschriebenen Abschnitte keinen günstigeren Fall wünschen, als daß sie ehemals einen und denselben halben Bogen ausgemacht haben möchten, damit man von dem einen, welcher die obere Hälfte zweier Seiten darbietet, zu dem anderen, welcher eine untere Hälfte von solchem darstellt, fortschreiten könnte, und so die Möglichkeit gewonnen wäre, einen nicht allzu bruchstückartigen Text herzustellen. Wirklich stellte eine genaue Vergleichung der beiderseitigen Längensäume das Vorhandensein dieses Falles heraus, und hiedurch war für die auf die Fetzen des unteren Streifen noch etwa erkennbaren mehr oder weniger zerstreuten Buchstaben die Aussicht gewonnen, daß sie unter Rücksicht auf den Inhalt des ihnen vorhergehenden Abschnittes wenigstens zum Theil in ihre ursprüngliche Ordnung gebracht und so verwerthet werden könnten.

Das Lesen der vielfach sehr verblichenen Schriftzüge war besonders dadurch erschwert, daß sowol der eine als der andere Streif zu irgend einer Zeit stark mit Wasser befeuchtet und die dadurch entstandenen Kerben und Narben des Materials nicht alsbald wieder ausgeglättet worden waren; das Pergament hatte sich daher ver-

zogen und die ursprünglich zueinander gehörigen Buchstaben an den Längensäumen der Streifen schienen anfänglich einander ganz fremd zu sein; jene Schwarte verdeckte einige Texttheilchen, und außerdem zeigten sich bei den zerrissenen Pergamentpartieen eine Anzahl Stellen dadurch unleserlich, daß mehrere hervorragende Spitzen und hie und da die Ränder von Pergamentrissen umgeschlagen waren und nun nach geschehener Befeuchtung und Glättung wieder in die Lage gebracht werden mußten, in welcher ihre Buchstabenreste verwendet werden konnten. Hiebei that das mit Vorsicht entfernte und nun eine genaue Betrachtung zulassende Stück Schwarte gleichfalls seine guten Dienste. Dadurch daß es schon vor Alters aufgeklebt worden war, hatte es von der unter ihm liegenden Stelle des Pergaments zum Theil die Tinte aufgesogen und zeigte nun auf seiner untern Seite deutlich mehrere Buchstabenzüge in umgekehrter Gestalt, die, durch den Spiegel betrachtet, die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Zeilen bezeichneten und so der Lesung förderlich waren. Ueberdies zeigte sich, namentlich zur Entzifferung mehrerer fast gänzlich verblichenen theils am Rand, theils zwischen den Zeilen eingetragenen Textcorrecturen, welche mit kleineren Buchstaben und geringerem Aufwand von Tinte geschrieben waren, die Anwendung von Schwefelammonium, welches verloschene Züge auffrischt, ohne dem Pergament Schaden zu bringen, sehr hülfreich. Auf diese Weise habe ich den Text beider Streifen, welche, in der Mitte gebrochen, nach unserer Art zu reden, zwei Blätter oder vier Seiten freilich in defectem Zustand darstellen, auf deren jeder sich zwei Textcolumnen befinden, soweit es kritisch möglich war, gewonnen. Er besteht in den Abschnitten Luk. 11, 11—29 und 13, 16—34. Wegen des Formates dieser Zeitschrift ist es nicht möglich, eine volle Blattseite des ursprünglichen Codex, dem diese Membranen angehörten, durch den Druck darzustellen, und ich muß mir vorbehalten, einen der Form der Handschrift entsprechenden vollständigen Abdruck in Quartformat bei einer anderweitigen Gelegenheit zu besorgen, zumal die nöthige Vergleichung des Textes mit dem Urtext, sowie dem der Vulgata und anderer kritischen Documente die Wahl eines solchen und die Herstellung eines hier nicht wohl anzubringenden breiten Facsimile's erheischt. Hier begnüge ich mich damit,

die beiden wichtigsten Columnen, welche in der Handschrift eine in der Mitte des oberen Randes mit dem Worte

LUCAN

bezeichnete Seite bilden, zum Abdruck zu bringen, und bemerke hiefür, daß, während ich den Text mit einer ziemlich großen Sorte von Uncialen habe setzen lassen, die mit kleinern Uncialen gesetzten Buchstaben und Worte solche Bestandtheile des Textes bezeichnen, welche auf verloren gegangenen Theilchen des Pergaments standen, oder völlig abgerieben waren und nun durch Conjectur erhoben werden mußten, die mit kleinsten Uncialen gesetzten aber alte Textcorrecturen darstellen. Dagegen gehören die auf S. 510, Z. 4 u. 9 befindlichen kleineren Schlußbuchstaben zur ursprünglichen Schrift.

[16]ALLIGAUITSATANAS
ECCEIAM·XUIII·ANNIS
NONOPORTEBATSOL
UIAUINCULOHOCDI[E]
SABBATI
[17]HAECDICENTEEOCON
FUNDEBANTUROM
NESQUIADUERSAN
TUREIETOMNISPOP[U]
LUSGAUDEBATINOM
NIBUSMIRIFICISQUAE
FIEBANTABILLO
[18]DICEBATERGOCUISIMI
LEESTREGNUMDĪ.ET
CUIADSIMILABOILLUT
[19]SIMILEESTGRANOSI
NAPISQUODACCEPTO
HOMOMISITINOR
TOSUOETCREUITETFAC
TAESTARBORETVOLU
CRESCAELIREQUIEUE
RUNTINRAMISEIUS
[20]ETITERUMDIXIT
CUIESTSIMILERESNU

DEI·ETCUIADSIMILA
BOILLUT [21]SIMILE
ESTFERMENTOQUOD
ACCEPTUMMULIER
ABSCONDITINFARI
MENSURASTRES
NADONECFERMEN
TARETUR TOTUM
[22]ETCIRCUIBATPERCIUI
TATESETUICOSDOCENS
ETITERFACIENS
HYEROSOLYMIS
[23]DIXITAUTEMQUIDA~
ILLIDME·SIPAUCISUNT
QUISALUIFUTURISUNT
QUIDIXITADILLOS [24]IN
TRATEPERANGUSTUM
OSTIUMQUONIAM
MULTIDICOUOBIS
QUAERENTNECPOTE
RINTINTROIRE
[25]CUMAUTEMINTRA
UERITPATERFAMI
LIASETADCLUSERITOS
TIUMETINCIPIETIS
FORISSTAREDICEN

Kommt es nun darauf an, diesen Text kritisch zu beleuchten und vor allem mit dem entsprechenden Abschnitt der Vulgata zu vergleichen, so ist zunächst das Verfahren des Hieronymus bei der Herstellung derselben mit einem Worte in Erinnerung zu bringen. Grundsätzlich entfernte er sich bei seiner verbesserten Ausgabe der lateinischen Evangelien seiner Zeit — denn dahin gieng sein Bemühen — nur an den Stellen vom herkömmlichen Texte, wo dieser einen anderen Sinn als das griechische Original gab, und ließ das Uebrige stehen. Daher stimmt der von ihm aufgestellte Text mit dem der ältesten auf uns gekommenen Italahandschriften der Evangelien vielfach überein; so auch mit dem vorliegenden Fragmente. Dennoch zeigt eine nähere Vergleichung desselben, daß es keineswegs ein Vulgata-Abschnitt ist, was wir hier vor uns haben. Um nur die augenfälligsten Eigenthümlichkeiten unseres Fragments anzumerken: es gibt confundebantur omnes qui adversabantur ei, wo die Vulgata erubescebant omnes adversarii eius darbietet; gaudebat in omnibus mirificis quae fiebant ab illo, nicht, was jene gibt, gaudebat in universis quae gloriose fiebant ab eo; adsimilabo statt simile esse aestimabo (cod. Amiat. und Forojul. esse existimabo); facta est arbor statt factum est in arborem magnam; dem ursprünglichen Text nach in farina statt in farinae sata tria; docens hyerosolymis statt docens et iter faciens in Jerusalem; qui salui futuri sunt statt qui salvantur; intrate statt contendite intrare: Textbestandtheile der Vulgata, welche sich in den ältesten Urkunden derselben, dem cod. Amiatinus (saec. VI) und cod. Forojuliensis (saec. VI), von denen ich jene nach Tischendorfs Ausgabe, diesen nach Blanchini verglichen habe, bestätigt und nur an der angeführten Stelle modificirt finden.

Indes bewährt sich auch an diesem kurzen Abschnitt, was Hieronymus von der Verschiedenheit der zu seiner Zeit verbreiteten Evangelientexte sagt: tot sunt enim paene quot codices. Zu den einzelnen auf uns gekommenen Documenten derselben steht er in durchaus verschiedenem Verhältnis.

Er stimmt zunächst nicht mit dem cod. Palatinus (nach Tischendorfs Urtheil saec. IV vel V). Dieser bietet confusi sunt,

unser Fragment confundebantur; jener: gaudebat in omnibus quae videbant praeclara fieri ab illo, das Fragment gaudebat in omnibus mirificis quae fiebant ab illo; jener: quod cum accepisset homo misit in hortum suum, das Fragment quod accepto homo misit in orto suo; jener ähnlich wie die Vulgata factum est in arborem, das Fragment facta est arbor; jener volatilia caeli habitabant, dieses uolucres caeli requieuerunt; jener in farinae mensuras quousque fermentetur, dieses in farina donec fermentaretur; jener perambulabat per civitates et castella, dieses circuibat per ciuitates et uicos; jener pauci sunt qui salventur, dieses si pauci sunt qui salui futuri sunt; jener elaborate introire, dieses intrate; jener quaerent intrare et non poterunt, dieses quaerent nec poterint introire; jener ex quo incipiet . . surgere, dieses cum autem intraverit.

Ferner ist dasselbe auf seine Weise von dem cod. Veronensis (saec. IV vel V) verschieden. Denn dieser liest wie die Vulgata erubescebant adversarii eius, das Fragment wie bemerkt confundebantur omnes qui aduersabantur ei; jener gaudebat in praeclariis (sic), quae viderant fieri ab ipso, unser Fragment gaudebat in omnibus mirificis quae fiebant ab illo; jener simile illud esse existimabo, dieses adsimilabo; jener ut volucres caeli requiescerent, dieses wie die Vulgata et uolucres caeli requieuerunt; jener donec fermentatum est totum, dieses donec fermentaretur; jener wie die Vulgata et ibat per civitates et castella, dieses et circuibat per ciuitates et uicos; jener gleichfalls wie die Vulgata contendite intrare per angustam portam, dieses intrate per angustum ostium; jener nec poterunt, dieses nec poterint introire; jener ex quo surrexerit, dieses cum autem intrauerit.

Auch vom cod. Brixianus (saec. VI) unterscheidet es theils auf ähnliche, theils auf ihm eigenthümliche Weise sich merklich. Dieser liest erubescebant ei omnes qui resistebant ei, während wie berührt unser Fragment confundebantur omnes qui aduersabantur ei darbietet; jener gaudebat in universis praeclaris virtutibus quae videbantur fieri ab eo, dieses gaudebat in omnibus mirificis quae fiebant ab illo; jener simile esse existimabo dieses

adsimilabo; jener arbor magna, dieses arbor, jener in farinae mensuris tribus, dieses in farina; jener donec fermentatum est totum, dieses donec fermentaretur; jener wie die Vulgata und der cod. Veron. et ibat etc.; auch contendite intrare etc., von welch beiden Lesarten unser Fragment, wie wir soeben sahen, abweicht; jener salvi fiunt, dieses salvi futuri sunt; jener quaerunt intrare nec poterunt, dieses quaerent nec poterint introire.

Es würde zu weit führen, unser Fragment mit den codd. Corbeiensis und Vindobonensis (V vel VI saec.), in Beziehung zu setzen, von denen Blanchini nicht den vollständigen Text, sondern nur einzelne Lesarten angibt; und vom cod. Rehdigerianus (saec. VII vel VIII), welcher mir in der leider unvollendeten verdienstlichen Ausgabe von Haase vorliegt, genügt es zu bemerken, daß er in diesem Abschnitt vielfach mit dem cod. Veron. stimmt und fast alle die Abweichungen desselben von unserem Fragmente theilt, die wir oben kennen gelernt haben; ferner, daß wo er von jenem abweicht, er darum nicht überall mit unserem Fragmente stimmt, sondern zu demselben im wesentlichen nur an einer Stelle in einem näheren Verhältnisse steht, als jener: nämlich in den Worten cum autem intrauerit, statt deren der cod. Veron. ex quo surrexerit liest.

Dagegen findet sich das Merkwürdige, daß unser Fragment am meisten unter allen Urkunden mit dem ältesten lateinischen Evangeliencodex, dem cod. Vercellensis (saec. IV), übereinstimmt.

Sehen wir von kleinen formalen Abweichungen ab, wie sie selbst bei den verwandtesten Texten vorkommen (hyerosolymis statt hierosolymis, annis statt anni, quod statt quo, poterint statt poterunt, und adversantur statt aduersabantur, welch letztere Abweichung auf einem Schreibfehler beruhen wird, da die Präsensform in der durchaus im Präteritum gehaltenen Erzählung keine Stelle hat), so kann gesagt werden, daß unser Fragment denselben Text darbietet, als jenes ehrwürdige Denkmal des Bischofs Eusebius von Vercelli († 371). Namentlich tritt dies an den Stellen hervor, wo beide in gleicher Weise, wie dies die obigen Nachweisungen darthun, von fast allen übrigen Handschriften abweichen:

V. 21 in farina donec fermentaretur, wo in beiden die Angabe des Maßes und das Schlußwort totum fehlt,
V. 22 docens hyerosolymis, wo beide der Worte et iter faciens ermangeln,
V. 25 foris stare dicentes, wo in beiden die Worte et pulsare ausgelassen sind.

Was unser Fragment betrifft, so sind diese Auslassungen schon in hohem Altertum bemerkt und, wenigstens die in den Versen 21 u. 22 befindlichen, durch Textcorrecturen ergänzt worden.

Aus diesen auffallenden Zusammenstimmungen wird der Schluß zu ziehen sein, daß, wenn der Codex, dem unser Fragment angehört hat, nicht geradezu eine Abschrift des cod. Vercell. ist, beide aus einer und derselben Quelle, welche diese Texteigentümlichkeiten enthielt, herzuleiten sein werden.

Ist dies nun der Fall, so wird es zunächst nicht zu kühn sein, zur Ausfüllung der zerstörten Stellen unseres Fragments den entsprechenden Text des cod. Vercell. heranzuziehn und diesem gemäß V. 25 statt des einfachen cluserit, was sich ohne Weiteres dargeboten haben würde, ein adcluserit zu conjiciren, sowie umgekehrt die lückenhafte Stelle des cod. Vercell. V. 20 cui adsimila ... nach unserem Fragment cui adsimilabo illud zu lesen, auch weiterhin zu vermuthen, daß die große Lücke, welche in jener die Stelle Kap. 11, 12—26 verschlungen hat, im ganzen den Text dargeboten haben werde, der sich dafür auf unserer Membrane vorfindet.

Ueberhaupt aber fesselt diese nach der erwiesenen Sachlage unser Interesse nun in doppeltem Grade und wir werden dem, was sich aus unserem Bruchstück theils über die Schriftart und damit über das Alter der verlorenen Handschrift unmittelbar ergibt, theils über das Vaterland derselben, über ihren Umfang und ihre innere Anordnung durch eine Schlußfolge zu ermitteln steht, gern einen Augenblick nachgehn.

Die Schrift zeichnet sich durch Einfachheit und Regelmäßigkeit aus und muß, vereint mit der Güte und Glätte des Pergaments, wie denn diese Eigenschaften an den Stellen des Fragments, welche vor schädlichen Einflüssen bewahrt gewesen sind, noch heute hervortreten, dem Codex ein sehr splendides Aussehen gewährt haben.

Sie trägt alle Eigenthümlichkeiten der ältesten Handschriften: innere Continuität der Zeilen, Seltenheit der Abbreviaturen, Seltenheit und Einfachheit der Interpunction, geringes Hervortreten der Initialen. Verglichen mit den Facsimiles der alten Codices bei Blanchini stellt sie weniger den feineren Typus der Schrift des Vercellensis (Evang. quadr. II, DLXXXVIII), als den künstlicheren des Veronensis (ib.) dar, nur daß sie ein wenig geringere Dimensionen hat als dieser. Am größten ist die Aehnlichkeit derselben mit der Schrift des cod. Weingartensis; sie wird mit diesem in den Anfang des fünften Jahrhunderts zu setzen sein: ein diplomatisch gewonnenes Ergebnis, mit welchem die geschilderte Textbeschaffenheit vollkommen stimmt. Zum Theil gleichzeitig, zum Theil in etwas späterer Zeit, mögen die Textcorrecturen entstanden sein. Das am Schluß von V. 21 in den leeren Raum der Zeile eingetragene Wort totum ist so sorgsam und wenn auch mit kleineren Typen, doch der Schrift des Textes so ähnlich geschrieben, daß es sich als ein Nachtrag des Schreibers charakterisirt. Dagegen sind die übrigen Einfügungen zwar augenfällig in sehr alter Zeit, aber doch von einer weniger geschickten Hand, und überdies, wenigstens was die erste anlangt, ohne Rücksicht auf die Forderungen der Grammatik eingezeichnet worden: denn sollte die Lesart abscondit in farina durch die Angabe des Maßes (mensuras tres) erweitert werden, so war vor allem farina in farinae zu ändern, was der Corrector unachtsamerweise unterlassen hat.

Wenn der Codex, wie wir erkannt, zu dem Vercellensis in genetischem Verhältnis steht, und es sich uns als das Wahrscheinlichste dargeboten hat, daß beide aus einer Quelle geschöpft sind, so können wir uns an eine Frage wagen, die wir andernfalls bei dem geringen Umfange des Fragments kaum berühren dürften: an die nach dem Vaterlande desselben. Nach allem, was wir vom Vercellensis wissen, ist dieser in Oberitalien entstanden. Die Lebensbeschreibung des heiligen Eusebius von Vercelli, welche Ughelli (Italia sacra IV, 1030) aus einem nach Blanchini dem achten Jahrhundert angehörigen Document mittheilt, enthält die Angabe, daß derselbe den Codex auf der Flucht vor den Arianern jenseits des Po im castrum quod dicitur Credonensium mit eigener Hand

geschrieben habe; ein anderes Document aus dem zehnten Jahrhundert, nach Blanchini's Bericht von Vernazza zu Rom gefunden, besagt dasselbe, nennt aber den Ort castrum Creudonensium; und Jo. Stephan. Ferrerius, einst Bischof von Vercelli, sagt in einer handschriftlichen Biographie des Eusebius, daß dieses castrum, das er Credonense nennt, damals dem Kirchensprengel von Vercelli zugehört habe (vgl. über alle diese Data Blanchini's Prolegomenen zu dem Ev. quadr. I, p. 57. 61 u. 65). Hiernach ist der cod. Vercellensis nicht weit von Vercelli, in einem südlich vom Po gelegenen Ort geschrieben worden. Wir werden darauf die Vermuthung gründen dürfen, daß eine entweder aus diesem selbst oder mit ihm aus dem gleichen Original geschöpfte Abschrift gleichfalls die Umgegend von Vercelli oder diese Stadt selbst zur Heimat haben werde, eine Gegend, die von Chur, wo das Fragment gefunden worden, und wo die Handschrift vermuthlich bis zu ihrer Zerstörung in Gebrauch gewesen ist, nur etwa 30 Meilen entfernt liegt.

Auch über die äußere Gestalt des Codex ergibt sich aus der Betrachtung unseres Fragments Einiges mit Sicherheit.

Erstlich sofort die Größe seines Formats: es war in Großquart geschrieben und zeigte auf jeder Seite zwei je aus 24 Zeilen bestehende mit anständig breiten Rändern umgebene Columnen.

Zweitens läßt sich daraus auch die Stärke des Codex ermessen. Da, wie wir gesehen, das Fragment, allerdings aus zwei Streifen bestehend, eigentlich ein Ganzes bildet, welches zusammengefaltet zwei Blätter des Codex darstellt, auf deren erstem die Stelle Luk. 11, 11—29, dem zweiten Luk. 13, 16—34 zu lesen ist, so erhellt, daß zwischen beiden eine nicht unbedeutende Zahl von Blättern ausgefallen sein muß, welche den Abschnitt Luk. 11, 29 bis 13, 16 enthielten. Unter Heranziehung irgend eines gleichmäßig gedruckten Exemplars des Neuen Testaments, z. B. des mir vorliegenden Tittmann'schen, ist es ein Kleines, zu berechnen, wie viel ihrer gewesen sind. Jede geschriebene Columne des Fragments enthält durchschnittlich den Raum von nicht ganz 9 Tittmann'schen Zeilen; zwei Columnen oder eine Seite daher etwa 17 solcher Zeilen; vier Columnen oder ein Blatt gegen 35. Der angeführte Abschnitt

nun enthält bei Tittmann 205 Zeilen. Diese schließen den Raum von etwa 35 Zeilen sechsmal in sich. Mithin sind zwischen unsern zwei Blättern 6 Blätter ausgefallen, welche mit denselben 8 Blätter, d. i. einen Quaternio, bilden.

Auf demselben Wege berechnet ergibt sich ferner, daß, wenn wir nach vielfacher Analogie annehmen, der Codex habe nicht das ganze Neue Testament umfaßt, sondern sei nur ein Evangeliar gewesen, dieses die Summe von 210 Blatt oder 26¼ Quaternionen enthalten habe. Nun geht in solchen Büchern dem Text der Evangelien meist eine zusammenfassende Darstellung der Kanones des Eusebius von Cäsarea voran, weche recht wohl einen halben Quaternio einnimmt. Die verlorene Handschrift bildete mithin einen Quartanten von splendidem Format und vollen 27 Quaternionen, d. i. 432 Pergamentseiten, welche, nach Art der alten Zeit, mit starken Holzdeckeln, etwa auch mit darauf befindlichen Metallplatten und Elfenbeinschnitzereien gebunden, ein etwa drei Finger hohes Volumen ausmachten.

Ein äußerst erwünschter Umstand gibt uns sogar die Möglichkeit, in die innere Anordnung des Buchs einen Blick zu thun. Indem ich bei Betrachtung der beiden Pergamentstreifen, abgesehen von den Textcolumnen, auch auf Randbemerkungen vigilirte, gewahrte ich bald, freilich durch Leimreste stark verdeckt, an der rechten untern Ecke des zerfressenen Streifen eine verblichene Zahl. Da ich ihrer mittelst der Loupe nicht sicher habhaft werden konnte, bestrich ich die Stelle mit Schwefelammonium und gewann zweifellos die Zahl XUIII. In allen Handschriften, die ich kenne, sind die Lagen numerirt, und zwar pflegt die Nummer jedes einzelnen in der erwähnten Ecke des letzten Blattes zu stehn. Hieraus folgte nun für unsern Codex zweierlei. Erstens lag darin der diplomatische Beweis vor, daß seine Lagen aus Quaternionen, nicht aus Quinternionen, Sexternionen oder dergleichen bestanden; und zweitens war dadurch der Schlußvers des Fragments Luk. 23, 34 seiner Lage im Buche nach genau bestimmt: er stand am Schluß des achtzehnten Quaternio, also nach unserer Art zu zählen auf S. 288. Geleitet durch obige Berechnungsart fand ich sofort, daß der vorangehende Theil des Lukasevangeliums 30½ Blatt, d. i. 61 Seiten

eingenommen habe. Das Evangelium Lucä begann in unserem Codex also mit S. 221. Von hier aus ließ sich nun auf's bestimmteste ermitteln, welche Evangelien die dem Lukas vorangehende, und welches die auf ihn folgende Stelle eingenommen habe, kurz, wie das Evangeliar angeordnet gewesen sei. Unmöglich konnten die Evangelien Matthäi und Marci vorangegangen sein. Denn von diesen nahm jenes, wie sich auf Grund der Columnenberechnung zeigte, gegen 121, dieses gegen 75 Seiten ein. Wären sie also vorangegangen, so würde das Evangelium Lucä auf S. 196 des Codex begonnen habe. Da es aber nachweislich auf S. 221 begann, so war jene Möglichkeit ausgeschlossen. Vielmehr stellten sich die Evangelien Johannis, welches nach der Columnenzahl berechnet gegen 96 Seiten eingenommen und Matthäi mit seinen 121 Seiten, zusammen also 217 Seiten, zu denen noch die Titelblätter der Evangelien gezählt werden mußten, also zusammen 221 ausmachend, als diejenigen dar, welche den ersten Rang einnahmen. Ihr Text reichte von der ersten Seite bis gegen S. 221. Hier begann das Evangelium Lucä. Der Platz aber nach diesem konnte keinem andern zukommen, als dem des Marcus. In der That ist dies nun die Anordnung des cod. Vercellensis, und wir haben, abgesehen von diesem Punkte an und für sich, damit ein neues Moment der Uebereinstimmung unseres Fragments mit dieser ältesten Urkunde gewonnen.

Ist dies richtig, so wird sich für die oben berührten Kanones noch eine absonderliche Aeußerlichkeit ergeben. Dieselben waren in unserem Codex etwa auf einem halben Quaternio für sich geschrieben, und die Zählung der Quaternionen muß erst mit dem ersten vollen angefangen haben, genau wie bei dem etwa 120 Jahre jüngern cod. Fuldensis die praefatio Victors von Capua mit weiterem Zubehör auf einer dem vollendeten Buche vorgebundenen Lage von Pergamentblättern geschrieben steht.

So ist es nicht wenig, was unser Fragment theils unmittelbar enthält, theils durch Schlüsse zu ermitteln erlaubt. Ich schließe mit dem Wunsche, daß Richtigkeit oder Irrtümlichkeit dieser meiner Aufstellungen, gleichviel, sich durch die Auffindung weiterer etwa in dem bischöflichen Archive zu Chur verborgener Reste dieses vor Zeiten

vorhanden gewesenen, jedenfalls vorzüglichen Codex herausstellen möge. Denn nur durch das Herauffördern alles urkundlich Vorhandenen und durch gründliche Durchforschung desselben kann der Herrschaft oder lieber dem Nebel bloßer Vermuthungen auf einem so werthvollen Grenzgebiet der Theologie und der Philologie ein Ende gemacht und Licht und Sicherheit gewonnen werden.

2.

Ueber die Verwendbarkeit der Lotze'schen Philosophie für die Theologie.

Von

Franz Fauth.

Wenn wir es hier unternehmen, in aller Kürze einigen Einspruch zu erheben gegen mancherlei von dem, was Herr Professor Meuß in seiner Abhandlung: „Die Grundsätze des modernen Denkens in ihrer Anwendung auf das Christentum" (Jahrg. 1871, erstes Heft) vorgebracht hat, so findet das seine Entschuldigung darin, daß in jener Abhandlung nicht nur gegen den betreffenden Anonymus, sondern auch gegen die ganze auf die moderne, hauptsächlich die Lotze'sche Philosophie sich stützende Richtung vorgegangen wird.

I.

Indem wir dem Gang des Herrn Professor Meuß folgen, erlauben wir uns zuerst einige Bemerkungen zu dem, was er gegen drei der modernen Principien: „Die heutige Forschung ist in ihrer Erwerbsart inductiv, deshalb in Bezug auf bloße Theorieen kritisch und gegen alles der diesseitigen Erfahrung Widersprechende ungläubig", eingewendet hat.

Wir können schon nicht einsehen, warum diese modernen Principien darum einseitig sein sollen, weil sie aus empiristischen,

vorzugsweise naturhistorischen Bestrebungen entsprungen sind. Wenn sich herausstellt, daß diese Principien auch auf anderen Gebieten der Wissenschaft mit Erfolg angewandt worden sind oder noch angewandt werden können, so sind wir im Gegentheil der Naturwissenschaft recht dankbar für ihre Entdeckung. Daß die Mathematik in ihrem Verfahren der Induction und Analogie entbehren soll, ist uns ebenfalls nicht einleuchtend, und Herr Professor Meuß bleibt uns den genauern Beweis dafür schuldig [1]). Die ältere speculirende Philosophie ist aber gerade darum mit Recht außer Credit gekommen, weil sie zu wenig inductiv zu Werke gieng und ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit alles kühn construirte.

Auch das entkräftet die Anwendung der modernen Methode nicht, daß Herr Professor Meuß behauptet, es gebe Objecte und Zeiten, welche von dem gegenwärtigen Zustand der Wirklichkeit ganz verschieden seien, vorhergewesene oder ganz neu eintretende Thatsachen, für die also der jetzt bestehende Zustand der Welt kein Analogon abgeben könne. Ueber solche Thatsachen, wenn sie einmal als solche erwiesen sind, will auch die Wissenschaft keine weitern Untersuchungen anstellen, sondern nur über das in einer historischen Entwickelung Ablaufende will sie von ihrem modernen Standpunkt aus urtheilen und nach Herrn Prof. Meuß' eigenen Worten (S. 61) hat ja „alles irdische und menschliche Geschehen, auch das Geistige, so zu sagen seine physiologische Seite und läßt in dieser Hinsicht eine verwandte Methode der Forschung mit der Naturwissenschaft zu". Wie viel da noch von diesem Standpunkt aus nachzuholen ist, zeigen z. B. schon die neuen Lichter, welche seit Anbahnung der Völkerpsychologie auch auf die Entwickelungsgeschichte Israels fallen. Daß hier trotz Anwendung derselben Methode und derselben Principien doch noch verschiedene Ansichten

---

[1]) Herr Prof. Meuß muß nur nicht übersehen, daß die ganze Geistesarbeit so vieler Menschen, durch welche die Mathematik in ihrer heutigen Form samt ihren Grundsätzen und Lehrsätzen aufgebaut ist, eine inductive gewesen ist. Dennoch sind auch diese Grundsätze für die Philosophie nicht so selbstverständlich, daß nicht z. B. Ueberweg „eine inductive Ableitung der Definitionen und Grundsätze, auf welchen die Geometrie gegründet ist" versuchen konnte.

im einzelnen über die Durchführung der Methode obwalten können, ist natürlich. Aber doch wird die theologische Wissenschaft den größten Vortheil davon ziehen und manches Versäumnis nachholen, wenn sie, den theologischen Standpunkt habend, als hätte sie ihn nicht, jetzt einmal sich der naturwissenschaftlichen Methode bedient. Zwar haben wir dabei die feste Voraussetzung, daß beide Methoden, verständig angewandt, nie zu einem wirklichen Widerspruch führen können, da das nach unserer Schlußansicht zu einem Widerspruch in Gott führen müßte. Daß wir da, wo wir von erworbenem Capital ruhig zehren dürfen, wo nicht das zweifelnde Untersuchen, sondern das feste Glauben seine Stelle hat, im praktischen Pfarramt rc. uns entschieden auf den theologischen Standpunkt stellen müssen, ist andererseits auch selbstverständlich. Das ist keine verwerfliche doppelte Buchführung, die wäre es nur dann, wenn zwischen unserem Glauben und unserem Denken wirklich Widersprüche wären und beides doch festgehalten würde. Wenn Herr Prof. Meuß es aber inconsequent nennen will, so macht er sich der Inconsequenz viel mehr schuldig, da er in einem Athem die neue Methode wegen ihres festen Trittes preist und sie hernach, wo es ihm gefällt, heruntersetzt und meint, sie sei bei der Theologie theils gar nicht angebracht, theils doch wieder so verkehrter Anwendung ausgesetzt, daß wir kaum geringere Ursache hätten, uns ihrer zu erwehren, als uns auf sie zu verlassen. Allerdings wäre das der Fall, wenn man sie so falsch anwenden wollte, wie Herr Prof. Meuß vermuthet. Wer will denn aber die Erscheinung des Volkes Israel, oder gar den Eintritt des Christentums mit dieser Methode erschöpfend begreifen? Das wäre nur dann möglich, wenn man Judentum und Christentum als nothwendige und natürliche Resultate einer ihnen vorhergehenden Entwickelung ansähe, aus der sie ganz von selbst hervorgiengen.

Grade die moderne Wissenschaft hat nachgewiesen, daß z. B. das messianische Bewußtsein Christi nicht aus der vorhergehenden Entwickelung des jüdischen Volkes zu erklären ist, aber dennoch muß sie auch hier mit Herrn Prof. Meuß sagen: „Alles irdische und menschliche Geschehen, auch das geistige, hat so zu sagen seine physiologische Seite und läßt in dieser Hinsicht eine

verwandte Methode der Forschung mit der Naturwissenschaft zu." Wer freilich dieses bei Judentum und Christentum ausgeschlossen wissen will und hier nur göttliches Geschehen sieht, mit dem haben wir nichts mehr zu thun, von einem solchen Standpunkt können wir ruhig erwarten, daß seine Vertreter bald ausgestorben sein werden.

Ist aber obiger Grundsatz einmal zugegeben, so ist auch weiter zuzugeben, daß die Theorie eines Factums nicht mit diesem vereinbart werden darf. Aber auch hier lobt Herr Prof. Meuß diesen Grundsatz und gibt ihm ausnahmslose Geltung, um ihn hernach bei jeder einzelnen Anwendung zu bestreiten und überhaupt vor seiner Anwendung auf das Gebiet der Theologie zu warnen? Nach zugestandenem Princip muß natürlich in den einzelnen Fällen der Anwendung Theorie mit Theorie streiten, und dieser Streit der Wissenschaft wird so lange dauern, bis eine allgemein anerkannte Theorie hergestellt ist. Zu diesem Streit hat auch Herr Prof. Meuß sein Theil beigetragen. Doch scheint es uns, als habe er hie und da sich im Eifer hinreißen lassen, die Anschauungen des Anonymus etwas extremer, also auch leichter bekämpfbar aufzufassen, als sie dargestellt sind, oder das nicht zum Hauptpunkt zu machen, was als solcher hingestellt war. So scheint er z. B. den Anonymus so verstanden zu haben, als habe er sagen wollen, die heilige Geschichte sei nach allen ihren Beziehungen nur ein gleichgeordnetes, in nichts übergeordnetes Glied in der Geschichte aller Völker. Auf eine andere Auffassung scheint doch wol im Zusammenhang der Satz des Anonymus (S. 324) hinzudeuten: „Es ist ja nicht erst zu zeigen, daß aus der Gleichheit der Processe, die sich in einer Fülle von Literatur herausstellt, auf den gleichen Inhalt und dieselbe Form des Gedanken- und Sprachmaterials nicht geschlossen werden darf, oder daß, weil alle unsere Gedanken und alle Gedanken unserer Nachbarn von denselben Gesetzen der Association und Apperception geleitet werden, darum unser Gedankenleben denselben Inhalt haben müsse."

Dann spricht Herr Prof. Meuß wieder so, als kenne der Anonymus gar kein anderes directes Eingreifen Gottes als durch Wirken auf das Gefühl des Menschen. Gibt er denn nicht offen

die Möglichkeit eines Wunders zu, als des Eintretens einer neuen Wirklichkeit durch Gottes Macht. Wo dieses Wunder im einzelnen anzunehmen sei, ist wieder nicht Sache der principiellen Erörterung. Daß aber die Lotze'sche Philosophie auch die Möglichkeit darbietet, einzelne wunderbare Erscheinungen in ihrer Wirklichkeit begreiflich zu machen, davon könnte Herrn Prof. Meuß das überzeugen, was Lotze, auf den Standpunkt eines gläubigen Gemüthes sich stellend, über das Wunder der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi gesagt hat (Mikrokosmus, Bd. III, S. 366). Ferner würde Herr Prof. Meuß keinen solchen Anstoß an der Inspiration durch Gemüthsstimmungen nehmen, wenn er die neuere Psychologie, besonders die Psychologie Lotze's, worin dem Gefühl eine so weit reichende und so einflußreiche Stellung eingeräumt ist, genauer kennte.

II.

„Läßt sich die Religiosität reinlich trennen von der Welt des gesetzlichen Mechanismus, so daß, wenn wir unsere Ansicht über den einen Theil ändern, der andere davon unberührt bleibt?“ Das ist die andere Hauptfrage, welche von Prof. Meuß und dem Anonymus verschieden beantwortet wird. Mit Unrecht scheint uns hiebei Prof. Meuß die Lotze'sche Theorie anzugreifen, und zur etwaigen Aufklärung erlauben wir uns Folgendes vorzubringen:

Zur Zeit der Herrschaft der dualistischen und Identitäts-Systeme, welche noch bis in unsere Tage reicht, kannte man eigentlich nichts als Materie und Geist. Daraus mußte sich alles Uebrige herleiten lassen, so auch die Welt der Werthe, sogar das Sittlich-Gute. Daß das unmöglich ist, weist recht anschaulich von Herbart'schem Standpunkt Thilo nach, indem er nach den vier von Schleiermacher aufgestellten Pflichtformeln ohne irgendwelche logische Inconsequenz eine Gesellschaft vollkommener Egoisten construirt und darlegt, daß aus dem Princip des Wissens sich nie das Sittlich-Gute herausconstruiren läßt, oder daß, wenn man es auszuführen versucht, an den betreffenden Stellen der Begriff des Sittlichen nur durch Erschleichung hereinkommt.

Herbart ist es gewesen, welcher unter Hinweis auf die schon bei den Alten vorkommende Trennung in Logik, Physik, Ethik, die

Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Reiches der Werthe, welche er in der Aesthetik zusammenfaßte, zuerst auf das bestimmteste erkannte. Diese Ansicht hat Lotze weiter begründet und selbständig fortgebildet, indem er, von Herbart hierin ganz abweichend, dem Reich der Werthe gleichsam die Suprematie über die beiden andern gab und den, wie es scheint schon allgemeiner anerkannten Gedanken aussprach, im Reich der Werthe sei der Schlüssel zu dem Reich der Wirklichkeit und dem Reich der Wahrheit zu suchen. Weniger Anerkennung scheint er hauptsächlich bei den Theologen zu finden, wenn er, sich gegen den Rigorismus wendend, sagt: „Was ein Gut sein soll, hat den einzigen und nothwendigen Ort seines Daseins in dem lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens." Daß das höchste und letzte Ziel alles Seins die Lust sein soll, will man nicht recht verstehen, obwol es doch, wenn man alles Unedle, das unrechtmäßigerweise bei dem Wort Lust auftaucht, abweist, so einfach und natürlich ist. Dann aber fürchtet man auch die Objectivität des Guten zu verlieren. So auch Prof. Meuß, wenn er sagt (S. 87): „Wir vermissen einen solchen (sc. festen Maßstab) schon bei Lotze, wo er darangeht, über die Bedeutung gewisser Dogmen nach dem, was er ihre Fruchtbarkeit für's Leben nennt, zu urtheilen. Ja er löst ihn ausdrücklich von den Sachen ab, um ihn in's Gefühl zu legen. Was bleibt sonach übrig, das schließlich darüber zu entscheiden hat, ob etwas geschätzt oder verworfen, begehrt oder verabscheut werden soll. Wir haben vergeblich bei Lotze nach einem sichern Kriterium hierfür gesucht."

Wenn der Ort der Gefühle die Seele ist, so wird wol auch das Kriterium für dieselben dort liegen. Aber Lotze bescheidet sich, die Seele nicht so genau nach ihrem innersten Wesen zu kennen, um aus ihr, wie aus einem Princip das ganze Erscheinungsleben der Seele ableiten und so beurtheilen zu können. Wollen wir wissen, was in der Seele alles verborgen liegt, so müssen wir sie nach ihrer ganzen allseitigen Entfaltung betrachten, und das thut der Mikrokosmus Lotze's, der, von einzelnen Theilen abgesehen, eine großartige Psychologie in diesem Sinne ist [1]). Wenn Herr Prof.

---

[1]) „Wie überall die Gesetzgebung mit ihrer grundlegenden Macht und Ein-

Meuß aber ferner Lotze's praktische Philosophie, die leider noch nicht im Druck erschienen ist, gekannt hätte, so würde er gefunden haben, daß Lotze, wenn er es auch verschmäht, a priori ein einheitliches Princip der Ethik aufzustellen, doch empirisch aufgefundene praktische Ideen annimmt, nach denen sich das sittliche Leben regelt. Das ist freilich inductive Methode, aber gerade für die Ethik die einzig richtige, wie in der neueren Philosophie bereits allgemein anerkannt wird. Wann werden die Theologen anfangen, sich dieser Errungenschaft zu bemächtigen?

Auf dieser von der neuern Philosophie geforderten Trennung zwischen der gesetzlich geordneten Wirklichkeit und der Welt der Gefühle, sofern ihr eigentliches Wesen in Betracht kommt, scheint uns das von dem Anonymus ausgesprochene Wort theilweise zu beruhen: „Es ist nämlich die Tendenz unserer jetzigen geistigen Arbeit, zweierlei zugleich zu zeigen, daß die Wirklichkeit, die uns umgibt und in sich befaßt, ausnahmslos, wenn auch in verschiedener Art von festen Regeln und Bedingungen des Geschehens durchzogen ist, also einen Mechanismus darstellt, daß aber dieses feste Netz, das Körperliches und Geistiges, Mechanisches und Organisches umspannt, keineswegs alle unsere Interessen umspannt, daß vielmehr die Welt der Werthe darüber hinausreicht und unsere Gemüthsbedürfnisse darum eine eigene Sphäre .... ausmachen."

Wenn aber Prof. Meuß nun folgert, man wolle überhaupt die gesetzliche Wirklichkeit von der Welt der Werthe ganz trennen,

---

fachheit vor dem breiten Geräusch und der Manigfaltigkeit der Verwaltung zurücktritt, so schien mir auch hier nicht nur die größere Menge des erkennbaren Details für diese Darstellung der psychischen Entwickelungsmittel extensiv die größere Hälfte des wissenschaftlichen Aufwandes zu verlangen, sondern ich hegte Zweifel daran, ob es überhaupt gelingen werde, die still fortwirkenden Antriebe unserer tiefsten Natur anderswo deutlich zu gewahren, als in den größeren Erfolgen, welche sie im Ganzen der menschlichen Bildung hervorgebracht haben. Mistrauisch, ihre unscheinbaren Keime auffinden zu können, hätte ich sie gern aus der Gestalt der vollen Baumkrone errathen, zu der sie sich ausgebreitet. So erschien mir die Philosophie der Geschichte als die nothwendige Ergänzung der Psychologie." Lotze, Streitschriften, S. 15.

so geht er nach unserer Meinung zu weit. Es ist doch eine andere Frage, was das Wesen des Gefühls sei, ob es selbständig sei oder seinen Maßstab anderswoher entlehne, und eine andere Frage, wie die Verhältnisse der Wirklichkeit zu verstehen sind, an welche dieses in sich selbständige fromme Gefühl thatsächlich geknüpft wird. Wir denken uns die Sachlage etwa so: Wie wir früher schon ausgeführt (Jahrg. 1870: „Ueber die Frömmigkeit") finden wir von unserem menschlichen Standpunkt aus eine Welt vor uns, die wir in die drei Reiche der Wirklichkeit, der Wahrheit, der Werthe theilen; nicht so, als wären sie getrennt, sondern eines das andere voraussetzend und es durchdringend. Jedes derselben hat seine eigentümliche Ordnung und ist durchaus selbständig. Durch das Gefühl angeleitet, ergänzen wir dazu die Idee Gottes; und zu diesem geglaubten Gott diese ganze Welt nach ihren drei Seiten überall in eine bestimmte Beziehung zu setzen, erklärten wir für Frömmigkeit. Dabei ist nun ein Doppeltes klar. Erstens, daß das Jenseitige zu dem Diesseitigen wirklich im Verhältnis einer consequenten Ergänzung stehen muß. Wenn wir durch das Gefühl getrieben, wenn auch in unbewußter Weise, aus der Einrichtung dieser Welt auf einen Gott geführt werden, so muß die Höhe der Vorstellung, die wir von Gott haben, theilweise abhängig sein von der Höhe der Vorstellung der ganzen Welt [1]).

---

[1]) Wir können uns nicht versagen, hier die trefflichen Worte G. T. Fechners in dessen „Seelenfrage" (1861) hinzuzusetzen; er sagt dort S. 109: „Also wird auch unser Princip sein, die Erkenntnis von den höchsten und letzten Wirklichkeiten, die unsere Erfahrung weit übersteigen, statt auf das, was selbst darüber liegt, auf das zu stützen, was darinnen liegt. Roh freilich, bruchstückweise, gleichsam embryonisch ward dieses Princip von jeher angewandt, unwillkürlich selbst von denen, die es verwerfen. Gibt es doch keine Religion, die Gott nicht nach dem Bilde des Menschen, das Jenseits nach dem Diesseits schüfe" . . . . Zwar „überall ist es eine nur von Wenigen gelernte und geübte schwere Kunst, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene im Kreise auch nur der nächstliegenden Dinge recht zu schließen. Wäre es nun nicht Sache theologischer und philosophischer Systeme, dieselbe schwere Kunst, durch deren Ausbildung die Naturwissenschaft über den Aberglauben in irdischen Dingen erhoben

Zweitens müssen wir, sofern wir von diesem Standpunkt ausgehen, den wir unbeirrt den anthropocentrischen nennen, die Autonomie des diesseitigen allem Andern, auch der Vorstellung von Gott gegenüber aufrecht erhalten. Herbart sagt in Bezug auf das Reich der Werthe: „Es dient auf folgende Frage: Soll das Sollen auch ein Kriterium des in Gott Seienden, der Gottheit selbst werden, deren Werk es doch ist und gebotenes Gesetz? — Zur Antwort folgende Stelle von Kant: „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal des sittlich Vollkommenen verglichen werden, ehe man ihn **dafür erkennt.**" Dasselbe Recht, das hier der Welt des Sittlichen zugesprochen wird, steht auch dem Reich der Wirklichkeit und der Wahrheit zu. Wie dieser scheinbare Widerspruch, diese scheinbare Unterordnung Gottes sich lösen läßt, ist hier nicht der Ort zu zeigen [1]). Wir dürfen uns in unserer Anschauung auch nicht dadurch irre machen lassen, daß man sagt, die Welt sei böse, wie solle also das Jenseitige, das wir uns als eine gute Welt denken, dazu nur eine Ergänzung sein können? Das, wozu wir die Ergänzung suchen, ist nicht die böse Welt, sondern wir meinen nur das an der Welt, was natürlich ist, so natürlich, daß wir es als in ihre Schöpfung von Uranfang an müssen eingeschlossen denken. Oder sollen wir wirklich glauben, es sei z. B. unser Verstand von der Sünde getrübt, es sei etwas Sündhaftes an dem denknothwendigen Grundsatz aller Logik a = a? Die Folge von solchen und ähnlichen Reden wäre ein Mistrauen gegen unser

---

worden ist, bezüglich der höchsten und letzten Dinge auszubilden, zu lehren und zu üben .... kurz, die Ergänzung des historischen und praktischen Princips durch das Princip des richtigen Schlusses von dem, was in der Erfahrung liegt, zu suchen? Statt dessen sucht man sie in Schlüssen von dem, was abseits, über, hinter der Erfahrung liegt, auf das, was darüber und sogar was darinnen liegt."

1) Daß diese Spaltung in die wesentlichsten Vollkommenheiten einerseits und in eine dann stets unbegreiflich bleibende Natur Gottes andererseits, welche uns z. B. auch zu der Frage führt: ist Gott gut, weil er das Gute will, oder ist das Gute gut, weil Gott es will, — daß diese Spaltung nur auf der Unvollkommenheit unseres Denkens beruht und daß dieser Widerspruch zu lösen ist, nimmt auch Lotze an.

eigenstes Innere von Kopf bis zu Fuß, eine Saat des unheilvollsten Zweifels.

Die Religiosität, welche im großen und ganzen die dreigetheilte Welt durch den Glauben an Gott knüpft, bleibt unberührt, wenn auch die moderne Wissenschaft das Bild, welches wir früher von der Welt hatten, verändert. Daß ich die Welt auf Gott zurückführe und mit ihm in Beziehung setze, ist Religiosität, wie ich das im Einzelnen mir ausgeführt denke, hängt davon ab, welches Bild ich mir von der Welt entwerfe, also von dem Grade meines Bildungsstandes. Daß Professor Meuß den in dieser Welt einmal wahrnehmbaren Causalzusammenhang in abhängige Beziehung zu Gott setzt, ist religiös, daß wir anderen es thun, ist auch religiös, und doch thun wir es auf ganz verschiedene Weise. Er glaubt, Gott habe Macht, ihn in Trümmer zu schlagen, ein für uns unerträglicher Gedanke, da wir diesen Causalzusammenhang als eine theilweise Offenbarung Gottes selbst ansehen und nicht einsehen können, warum das, was Gott von sich uns Menschen zu offenbaren beliebte je in solchen Widerspruch zu seinem nicht geoffenbarten Wesen kommen könnte. Bei etwaiger gemeinsamer Frömmigkeit hierin haben wir doch verschiedene Weltanschauung. Absichtlich habe ich kein anderes Beispiel, z. B. kein Beispiel aus dem Alten oder Neuen Testament, genommen, weil da ein anderes Moment hinzutritt, die Religion. Die Sachlage ist auch verwickelter, als bisher dargelegt worden ist.

Die Welt hat, hauptsächlich sofern sie durch die Geisterwelt repräsentirt ist, ihre Geschichte. In dieser Geschichte treten zweimal Erscheinungen auf, welche behaupten, aus der natürlichen Welt nicht zu entnehmende besondere Offenbarungen Gottes zu sein, das Judentum und das Christentum. Wir haben natürlich nun das Recht, beide nach den von Gott in das menschliche Wesen schon in der Schöpfung gelegten Maßstäben zu messen, und beide Erscheinungen müssen, wenn sie als beglaubigt auftreten wollen, sich vor jenen Maßstäben erst ausweisen. In sittlicher Beziehung (und hauptsächlich im Reich der Werthe wollen ja beide Erscheinungen Neues bringen) ist unser natürlicher Maßstab das Gewissen, welches bald im großen und ganzen uns sagt, ob zu glauben ist oder nicht,

und alsdann im Laufe der Geschichte, wenn auch langsam, doch mit fortschreitender Sicherheit aus den gewonnenen neuen Principien das Leben nach seinen einzelnen Seiten und Feinheiten herausarbeitet. Auf diese Autonomie des Gewissens selbst dem Christentum gegenüber geht jenes Wort Kants: „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt.“ Dieselbe Autonomie beanspruchen wir natürlich auch dem Alten Testament gegenüber. Und beide, Judentum und Christentum haben sich in Wirklichkeit auf diese Weise vor einem großen Theil der Menschheit beglaubigt und Glauben erweckt. Aber das Neue und Alte Testament enthalten auch neue Behauptungen in Bezug auf die gesetzmäßig geordnete Wirklichkeit und auf die Person Gottes, sowie auch über das gegenseitige Verhältnis beider.

Was den ersten Fall angeht, so ist klar, daß, wenn wir auch, bewogen durch die eminente Glaubwürdigkeit, welche wir auf rein sittlichem Gebiet den Aussprüchen des Judentums und Christentums zollen, der heiligen Schrift im ganzen mit vollem Vertrauen entgegengehen, wir doch nicht vergessen dürfen, daß die Autoren der einzelnen Bücher, wenn auch Heroen in sittlicher und religiöser Hinsicht, doch keineswegs Autoritäten in Kenntnis der Wirklichkeit und ihrer Gesetze waren. Wir sind also wol berechtigt, um uns mit allem Glauben auch jenen Aussprüchen hingeben zu können, die von Gott geschaffenen Gesetze der Wirklichkeit mit den neuen Behauptungen zu vergleichen und das Verfahren anzuwenden, welches die heutige Wissenschaft als das sicherste und zuverlässigste gefunden hat, um die Gesetze und Thatsachen der Wirklichkeit zu erforschen, das Verfahren der Analogie und Induction. Daß dieses Verfahren nicht unfehlbar ist, wissen wir wol, aber man braucht nur das Verfahren irgend eines bedeutenden Vertreters der heutigen Naturwissenschaft zu beobachten, um zu sehen, mit welcher Vorsicht die neuen Resultate gewonnen werden, wie phantastisch dagegen das Verfahren mancher Theologen ist, die von ihrem ererbten theocentrischen Standpunkt aus die größten Ungeheuerlichkeiten construiren.

Was die Behauptungen der heiligen Schrift in Betreff der

Person Gottes angeht, so gilt von ihnen, sofern die uns bekannte Wirklichkeit dadurch nicht alterirt wird, dasselbe, was von den Behauptungen über das Sittliche oben gesagt ist; der Maßstab dafür, ob sie anzunehmen sind oder nicht, liegt im Gewissen, von dem das religiöse Gefühl ein Theil ist.

Am schwierigsten ist der Fall, wo eine Behauptung zugleich sittliche oder religiöse Wahrheit enthält und zugleich eine Aussage über die gesetzmäßige Wirklichkeit, wo aber unser Gewissen zwar jener zustimmt, unsere Bildungsstufe aber die letztere verneint.

Hierbei kommt es zuerst auf die genaue Untersuchung des einzelnen Falles an; die Kritik übt ihr Recht. Es fragt sich: ist jene neue Lehre wirklich von religiösem oder sittlichem Werth, oder ist es nur Schein, ist jener Widerspruch mit der Wirklichkeit nur ein conträrer, oder ein contradictorischer. In letzterem Falle stehen wir unbedingt zu der von Gott bei Schöpfung der Welt schon geschaffenen Wirklichkeit, da die nicht anzutastenden Grundzüge der menschlichen Natur mit dieser Wirklichkeit unauflöslich verknüpft sind, und müssen absolut verneinen, daß Gott sich je in logischem Widerspruch zu derselben offenbaren werde. Ist aber der Widerspruch nur ein conträrer und wird nur insofern etwas Neues über die Wirklichkeit ausgesagt, als es sich aus der bisherigen Erfahrung nicht hat entnehmen lassen, so haben wir die Wunderfrage vor uns. Hier muß sich der Einzelne entscheiden, ob er mehr seinem religiösen Zug folgen soll, oder mehr den Gründen seines Verstandes, welche ihm sagen, die Berichterstatter müssen sich geirrt haben. Einem starken Glauben ist alles zu glauben möglich, ein reiner Verstandesmensch wird alles bekritteln und nichts glauben, was nicht alltäglich ist. Bei solchen Fällen wird wol nie eine Uebereinstimmung Aller sich herstellen lassen [1],

---

[1]) Steinthal sagt in seiner Zeitschrift für Völkerpsychologie, Bd. I, S. 505: „Ist denn wol anzunehmen, der Glaube, der gelehrt wird, werde von dem Empfangenden nicht je nach der Natur seines Willens gestaltet und erfahre nicht die Rückwirkung der Weltanschauung, die nicht allein durch ihn gewirkt ist? Haben nun Italiener und Deutsche eine verschiedene Weltanschauung, einen verschiedenen Willen, eine verschiedene

doch glauben wir, daß zum Vortheil der Religion die Zahl derer zunehmen wird, welche glauben, daß sie ihrer Religiosität nicht schaden, wenn sie bei der kritischen Untersuchung sich lieber auf ihren nüchternen Verstand verlassen, als auf ihre Phantasie, und welche gelernt haben in den klar erkannten Gesetzen der Wirklichkeit auch einen heiligen Willen Gottes zu verehren und zwar den Willen, welchen Gott für gut befunden hat, uranfänglich und durch alle Zeiten unantastbar zu offenbaren. Daß von solchen Charakteren das einmal Geglaubte mit um so größerer Intensität und Freudigkeit festgehalten werden wird, ist offenbar.

Und nun zu einem anderen Punkte, der uns noch am Herzen liegt. Herr Prof. Meuß weiß nicht, wie man, wenn die Unbrauchbarkeit früherer philosophischer Begriffsalphabete, wie Hegels, Schellings, Rothe's erkannt ist, flugs, ohne eine Lehre über die Unbrauchbarkeit aller Philosophie für die Theologie daraus zu ziehen, zu der Lotze'schen Philosophie als Belebungsmittel für die Theologie greifen kann. Einfach darum kann man es, weil, während jene früher Philosophen sich vergeblich abmühten, aus a priori aufgestellten Principien alles ableiten zu wollen, Lotze vorsichtig sein System auf die anerkannten Resultate der exacten Wissenschaften stützt. Ehe Lotze daran gieng, seine abschließenden systematischen philosophischen Werke herauszugeben, hatte er schon geschrieben: allgemeine Pathologie und Therapie, allgemeine Physiologie, medicinische Psychologie ꝛc. Wie aber Lotze je als ein Verfechter des Materialismus hat gelten können, ist uns unbegreiflich. Statt aller Antwort verweisen wir auf die betreffenden Stellen schon in der medicinischen Psychologie.

Ferner, wie kann man Lotze für pantheistisch gefärbt erachten, ihn, der die vollkommene Persönlichkeit nur Gott zuschreibt. Soll das pantheistisch sein, daß er alle Dinge als einzelne Momente einer

---

Lebensführung, so werden sie wol auch einen verschiedenen Glauben haben. Man baut sich neue Häuser nur mit vorhererworbenen Materialien und bildet sich neue Gedanken nur aus dem, was schon in der Seele vorhanden ist. Handelt es sich nun um Ideen, wie die religiösen, so gibt es nichts im Menschen, vom Temperament bis zur Philosophie, was nicht bei der Bildung dieser Idee mitwirkte."

alles umfassenden Substanz, Gottes, ansieht? Wird sich dann auch der Apostel Paulus gegen die Anklage des Pantheismus rechtfertigen können, wenn er sagt: *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν?* [1]) Die andere Klage, daß Lotze nicht genug die Sünde als treibendes Princip in sein philosophisches System aufgenommen, daß seine Tendenz mehr eine Weltverklärung als eine Versöhnung sei, nimmt Herr Prof. Meuß selbst wieder zurück, da das ja die Aufgabe der Theologie, nicht der Philosophie als solcher ist. Nein, gehen wir einmal vom anthropocentrischen Standpunkt aus, um die Theologie hie und da zu revidiren und so eine Versöhnung zwischen anthropocentrischen und theocentrischen Weltanschauung zu versuchen, so wissen wir keine bessere Stütze, als die im Lotze'schen System einheitlich verarbeiteten Resultate des modernen wissenschaftlichen Denkens.

Anmerkung.

Auf das, was Herr Prof. Schenkel im 3. Heft, 12. Jahrgang seiner kirchlichen Zeitschrift, gegen uns vorgebracht hat, erlauben wir uns zu erwidern: 1) Herr Prof. Schenkel macht es uns zum Vorwurf, daß wir seine Lehre vom Gewissen kritisirt haben, ohne, wie er vermuthet, alle seine einschlägigen Werke gelesen zu haben. Aber wir hatten doch weiter nichts beansprucht, als das zu kritisiren, was der Herr Professor grade in einem frühern einschlägigen Artikel seiner kirchlichen Zeitschrift behauptet hatte. 2) Herr Prof. Schenkel nennt gradezu und ohne jeglichen Beweis Lotze's Psychologie verschwommen, und wir müssen daraus mit demselben Recht, das Herr Prof. Schenkel sich uns gegenüber herausgenommen hat, schließen, daß er nie etwas von Lotze's Psychologie gelesen hat. Leute, die Lotze genau kennen, urtheilen doch anders. So sagt z. B. Prof. F. A. Lange in seinem Artikel „Seelenlehre" in Schmids Encyklopädie: „Lotze sei unter denjenigen Denkern, welche die Gesetze der Natur und die Regeln der Empirie, sowie das Verhältnis der exacten Wissenschaften zu den tiefern Grundlagen und höhern Zwecken des gesamten Geisteslebens

---

[1]) Daß solche verkehrte Urtheile über Lotze vorliegen, kann vielleicht in der Eigentümlichkeit Lotze's seinen Grund haben, daß er zuweilen nur einen Theil, gleichsam den Unterbau seiner Ansicht zeigt und erst später die nothwendige Ergänzung dazu gibt. Wer also über Lotze ein Urtheil in die Welt schicken will, muß sein System ganz und genau kennen.

zum Gegenstand ihres Nachdenkens gemacht haben, bisher — facile princeps."

3) Wir können immer noch nicht verstehen, wie man, wenn die ganze Form, worin eine Erscheinung sich offenbart, gestrichen ist, noch den Inhalt dieser Erscheinung angeben kann, wie man noch die Worte „Selbstbewußtsein in seiner unmittelbaren Bezogenheit auf Gott" gebrauchen und glauben kann, man drücke mit diesen Worten nicht etwas aus, zu dessen Wesen es gehöre, Vorstellung, Gedanke oder Gefühl zu sein. Daß eine Beziehung zu Gott in der menschlichen Seele vorhanden sei, glauben wir auch, aber wir glauben nicht, daß sie dem Menschen unmittelbar zum Bewußtsein komm, wir glauben nicht an das Gewissen als ein von Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen ganz verschiedenes und eigentümliches Organ, sondern wir glauben, daß jener Inhalt der menschlichen Seele nur insofern dem Menschen zum Bewußtsein komme, als er sich in einer jener Erscheinungsformen der Seele offenbart.

4) Die Phrase über „menschliche Unabhängigkeit von dem alles, also auch die Menschen, nach Seel und Leib durchdringenden Gott", die Herr Prof. Schenkel für sinnlos und unfromm hält, haben wir nirgend aufgestellt; das Citat ist unrichtig.

3.

Des Christen Gewißheit in Betreff des ewigen Lebens.

Von

Dr. Fr. Brandes.

Es darf als Thatsache hingestellt werden, daß eine feste Gewißheit in Betreff des ewigen Lebens und unserer Berufung zu demselben erst durch das Christentum gegeben worden ist, und zwar auch nur denjenigen, welche das Christentum wirklich angenommen haben. Vor der Erscheinung unseres Herrn, sowie auch bis auf den heutigen Tag bei denen, die nicht in seiner Gemeinschaft stehen, finden wir wol ein Verlangen nach dieser Gewißheit, wie es sich ja in den mancherlei Versuchen, auf dem Wege des Denkens zu derselben zu gelangen, kund gibt, die bis auf den heutigen Tag

angestellt worden sind, aber — eine Gewißheit selbst, die über jeden Zweifel hinaus wäre und sich mit freudiger Zuversicht ihres Bleibens im ewigen Leben getröstete, finden wir da nicht. Mochte Plato in seinem Phädon sich noch so sehr bemüht haben, nachzuweisen, daß des Menschen Seele unsterblich sein müsse, er hatte seinen Zeitgenossen und der Nachwelt dadurch keineswegs eine Gewißheit verschafft, die diesen Namen in Wahrheit verdient hätte, wie denn ja auch die philosophischen Schulen nach ihm sehr bald wieder dahin kamen, geradezu zu leugnen, was der attische Meister mit so vielem Aufwande von Scharfsinn zu beweisen gesucht hatte, und — heutzutage ist es erfahrungsmäßig nicht anders. So bündig manche Beweise scheinen mögen, der Zweifel macht sich ihnen gegenüber immer wieder geltend, und diese immer erneuerten Versuche, zu unumstößlichen Beweismitteln zu gelangen, zeigen, wenn auch immerhin das Bedürfnis danach, das in der menschlichen Seele unaustilgbar lebt, so doch auch wieder, daß da die Ungewißheit noch keineswegs überwunden ist. Es war und ist da noch immer so, wie es im Hebräerbriefe 2, 15 gesagt wird: „Sie müssen aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein“, und ungeachtet aller Bemühungen bleibt der Tod in diesen Kreisen, was er immer gewesen ist, der „Fürst des Schreckens“, dem sich freilich wol hie und da die trotzige Verzweiflung mit einem Salto mortale im eigentlichsten Sinne in die Arme stürzen mag. Dagegen nun aber auf dem Gebiete des Christentums und innerhalb des Lebens, das mit ihm gegeben worden ist, ist das anders: da sehen wir die Schrecken des Todes überwunden, da jauchzt es von dem Siege, den das Leben über den Tod gewonnen hat (1 Kor. 15, 55 ff.), und wie es eine Thatsache der Geschichte ist, daß eine über alle Zweifel und Todesbangigkeit hinaus seiende Gewißheit des ewigen Lebens, als uns zugehörig, zuerst unter den Bekennern des Christentums sich gefunden hat, so ist es auch eine Erfahrungsthatsache des heutigen Lebens, daß diese Gewißheit auch noch jetzt an das Christentum so geknüpft erscheint, daß sie da sich unfehlbar einstellt, wo man dies wirklich angenommen hat, daß sie dagegen aber auch stets wieder verschwindet und der Ungewißheit Platz macht, wo man Christo und seinem Heile den Rücken kehrt und meint, ohne den

Herrn fertig werden zu wollen. Es darf gesagt werden, daß es dem Christentum sogar recht eigentlich und recht charakteristisch zugehört, die Seele des Menschen über das endliche und vergängliche Wesen der Welt hinauszurücken in das ewige Leben, damit sie schon hienieden wahrhaft in diesem sei, uns, wie Paulus Eph. 2, 6 sagt, zu versetzen in das himmlische Wesen mit Christo, und — wo wir die alten Urkunden des Christentums aufschlagen mögen, überall weht uns aus ihnen der Hauch der Ewigkeit erquickend entgegen, überall ist das ja die Verkündigung, daß wir aus dem Tode in das Leben hindurchgedrungen sind, in das ewige Leben, das dies auch für uns ist, in dem unsere Persönlichkeit nun auch ewig geborgen ist. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben", sagt Johannes 3, 36, und der Herr selbst: „Ich gebe ihnen das ewige Leben, und niemand soll sie mehr aus meiner und meines Vaters Hand reißen" (Joh. 10, 28 ff.), und — so durch alle Schriften der Apostel hindurch: wie müßten denn noch alle die betreffenden Stellen angeführt werden, wo man nur eine beliebige Seite des Neuen Testamentes aufzuschlagen braucht, um das eben Gesagte bestätigt zu finden und zu sehen, wie da alles recht eigentlich aus der Gewißheit des ewigen Lebens herausgeredet ist, wie durch alle Verkündigung als der Grundton immer das Eine hindurch klingt: „Das ist die Verheißung, die er uns verheißen hat, das ewige Leben" (1 Joh. 2, 25), und: „Ich bin gewiß, daß weder Leben, noch Tod, noch keine andere Creatur mich mag scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, meinem Herrn" (Röm. 8, 38 f.)? Gewiß, die von uns behauptete Thatsache, daß die feste Gewißheit des ewigen Lebens als der göttlichen Bestimmung des Menschen an das Christentum gebunden und allein mit ihm, aber mit ihm auch wirklich als ein die Seele über allen Zweifel und alle Todesbangigkeit hinaushebendes Bewußtsein von ihrem eigenen Geborgensein im Leben gegeben ist, diese Thatsache dürfte unumstößlich sein.

Aber wie hängt nun das zusammen? wie kommt es, daß außerhalb des Christentums überall diese Ungewißheit gerade in Betreff dieser höchsten Frage herrscht, während mit dem Christentume, wenn es nur recht angenommen wird, diese Ungewißheit verschwindet und

in um so festere, zweifellosere Zuversicht übergeht, je mehr der Mensch vom Geiste des Christentums ergriffen und durchdrungen wird? Es dürfte doch von Interesse sein, dies näher zu erwägen und sich über die Gründe einer so unleugbaren und so überaus wichtigen Thatsache klar zu werden, und zwar ebensowol deshalb, weil es sich auch für uns doch darum handelt, über die Ungewißheit gerade in diesem Stücke recht gründlich hinwegzukommen und daher auch den Weg zu erkennen, auf welchem dies möglich ist, als auch deshalb, weil es sich doch auch immer nicht bloß darum fragt, ob das ewige Leben unseren Gemeinden zu verkündigen ist — darüber kann kein Zweifel sein — sondern auch darum, wie diese Verkündigung zu geschehen, namentlich auf welche Gründe der Gewißheit wir als christliche Prediger da hinzuweisen haben. Denn das leuchtet ja doch auch ohne weiteres ein: nicht bloß überhaupt haben wir den Unsterblichkeitsglauben in unseren Gemeinden zu predigen und gegen alle Zweifel aufrecht zu erhalten, sondern es ist auch nöthig, daß dies auf denjenigen Grundlagen geschehe, welche das Christentum darbietet in seinem Unterschiede sowol von anderen Religionen, als auch von dem, was man mit dem gemeinsamen Namen der „Philosophie" bezeichnen kann. Anders wird doch jedenfalls der christliche Prediger auch hier zu verfahren haben, als etwa Plato, der heidnische Philosoph, und anders auch, als der deistisch gesinnte Jude Moses Mendelssohn es gethan hat, und eine Predigt über diesen Gegenstand, wenn sie auch mit allen möglichen von den Philosophen aufgestellten Beweismitteln ausgerüstet aufträte, könnte doch, so vortrefflich sie vom philosophischen Standpunkte aus sein möchte, in einer christlichen Gemeinde sehr ungehörig sein, eben dann sehr ungehörig, wenn sie statt des Grundes, auf welchem sie als eine christliche auch hier zu stehen hätte, solche Gründe herbeiziehen wollte, welche das Christentum zwar nicht absolut verwirft, welche es vielleicht auch als Hilfsbeweise anerkennen und zu propädeutischem Gebrauche gelten lassen mag, welche es aber keineswegs als die eigentliche Grundlage seiner eigenen Gewißheit anerkennt. Auch würde, in Anbetracht dessen, daß die feste Gewißheit in diesem Stücke thatsächlich mit dem Christentum in seiner Bestimmtheit und Besonderheit verknüpft ist, ein Verfahren,

wie das eben bezeichnete, schwerlich die gewünschte Wirkung haben können: der Redende würde wirklich einem Krieger gleichen, der seine „Streiche in die Luft führte“ (1 Kor. 9, 26), und die Gewißheit, um deren Erweckung es sich handelte, würde nicht das Ergebnis eines solchen Verfahrens sein, es könnte sogar geschehen, daß die Predigt, so gut gemeint sie auch wäre, doch die Ungewißheit nur vermehrte und die Zweifel erst recht herausforderte, weil sie eben an dem rechten Grunde aller Gewißheit vorübergienge, an demjenigen, vor welchem allein auch zuletzt alle Zweifel verstummen müssen. So kommt es denn in der That gar sehr darauf an, daß der Christ, und namentlich der christliche Prediger, sich recht deutlich bewußt werde, auf welcher Grundlage die Gewißheit des ewigen Lebens, dieser felsenfeste, in Noth und Tod unerschütterliche Unsterblichkeitsglaube, wie er mit dem Christentume geschichtlich verbunden erscheint, denn nun näher beruhe (1 Petr. 3, 15), und — eine Untersuchung gerade darüber anzustellen, dürfte noch immer nicht als überflüßig erscheinen.

Und da ist denn zunächst bestimmt zu behaupten, daß es eben nicht *philosophische* Gründe sind, auf welche das Christentum bei seinem Unsterblichkeitsglauben zurückgeht. Wie es überhaupt das Bewußtsein hat, daß es selbst nicht auf „Menschenweisheit“ gegründet ist (1 Kor. 1, 17 ff.; 2, 3. Kol. 2, 7 f.), so gibt es sich auch nicht damit ab, solche Gründe, die auf den Schlußfolgerungen des menschlichen Denkens beruhen und wie sie die Philosophen aufgestellt haben, für diesen seinen Fundamentalglauben in Beziehung auf die ewige Berufung der menschlichen Persönlichkeit anzuführen und aufzusuchen. Wenn man nicht etwa Stellen, wie die Luk. 20, 37 ff., dafür anführen möchte, wo der Herr sich darauf beruft, daß Gott ja nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, so darf gesagt werden: es findet sich keine im Neuen Testamente, welche sich in Hinsicht dieses Glaubens auf eine Beweisführung bloß aus allgemeinen Gründen einließe, wie sie in philosophischer Weise etwa aus der Natur der Seele u. s. w. entnommen werden möchten. Die Gründe, auf welche das Neue Testament sich stützt, sind durchaus nur *religiöser* Art: es ist, um es ganz kurz zu bezeichnen, Gott und sein Verhältnis zum Menschen, worauf da

zurückgegangen wird, und — die Gewißheit wird gestützt auf die Thatsache der in Christo Jesu geschehenen Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott, und zwar in der Weise, daß, wo diese Versöhnung und Erlösung eingetreten ist, auch jene Gewißheit als unmittelbar mit ihr gegeben gewußt wird, als etwas, das sich dann ganz von selbst versteht und gar nicht anders sein kann. „Wir hoffen auf den lebendigen Gott" (1 Tim. 4, 10), das ist der Grundton überall, wo sich die Hoffnung des ewigen Lebens ausspricht, auf den Gott, der selbst das Leben ist und es deshalb geben und erhalten kann und der als die ewige Liebe die Menschen auch zum ewigen und unvergänglichen Leben in seinem Reiche berufen hat schon vor Grundlegung der Welt . . . . Wer sich die Mühe geben will, die Stellen des Neuen Testamentes, die von unserer ewigen Hoffnung handeln, darauf anzusehen, der wird in der That einsehen müssen, daß es kein anderer Grund, als der hier bezeichnete, ist, worauf alle diese Hoffnung beruht, und ebenso, daß diese Hoffnung eben deshalb in den Seelen der neutestamentlichen Schriftsteller so unerschütterlich fest geworden ist, weil sie selbst in Folge der durch Christus Jesus gestifteten Versöhnung auch der Liebe Gottes und dadurch denn auch ihres ewigen Bleibens in der Gemeinschaft Gottes gewiß geworden sind. Was Paulus im Römerbriefe (5, 1 ff.) ausführt, daß wir, nachdem wir durch den Glauben Jesu Christi vor Gott gerechtfertigt worden sind, nun auch Frieden haben mit Gott und deshalb auch der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes uns rühmen dürfen, daß wir (V. 8 ff.), von Gott geliebt und mit ihm versöhnt ungeachtet unserer Sünden und unserer Feindschaft wider ihn, nun vollends, nachdem wir versöhnt sind, gewiß sein dürfen, in seinem Leben errettet zu werden (*σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*) — es ist in der That der Inbegriff der ganzen apostolischen Verkündigung: unsere Versöhnung durch Christus macht uns der Liebe Gottes gewiß, und eben deshalb dürfen wir denn auch vertrauen, daß nun von dieser Liebe nichts uns scheiden kann (Röm. 8, 38 f.), in dieser Liebe des lebendigen Gottes haben wir vielmehr die Bürgschaft, daß auch wir nun in dem ewigen Leben Gottes bleiben werden. Dies in kurzer Uebersichtlichkeit die christliche Anschauung und der Grund,

auf welchem die G
gegenüber dieser hö
verborgen bleiben k
haltbare Grund ist?
lichste erkennen, wie
hier sich handelt, w
desselben nirgends g
Bedenken wir z
bietet, so bestehen s
Denken aus der N
leitet, welche das S
ist eine ganze Reih
einleuchtend genug
sagen: der Gedanke
lichkeit wieder in d
ist so wenig eine
Daseins, daß er sc
weil er das Räthse
verwirrt und völlig
die Welt zu bringen
bliebe, dem alles v
von allen unseren
begreifen zu könne
welche man für d
mögen manche da
nicht stichhaltig sind
dies nicht von allen
wird, gegen die
können, und ebenso
aber einen Grundge
in welcher er zuerst
das zu erwähnen,
Bewußtsein in allen
selbst in allem Wech
das eine und dasse
welche ein Menschen

persönlichen Bewußtseins zusammenfassend, so ist das eine Thatsache, aus welcher gerade in Beziehung auf die menschliche Seele und ihre von dem Wechsel sogar auch der körperlichen Zustände unabhängige Natur, aber eben deshalb auch in Beziehung auf ihre Unvergänglichkeit ungeachtet alles Wechsels in der sie umgebenden Welt sich die wichtigsten Schlüsse ergeben, und schwerlich möchte ein Materialismus, der überhaupt das Dasein der Seele als eines selbständigen Wesens leugnen und unser Bewußtsein bloß als das Resultat körperlicher Functionen auffassen wollte, im Stande sein, gegenüber diesen Schlußfolgerungen seine Behauptungen siegreich durchzusetzen. Aber alle solche Beweisführungen, wie logisch folgerichtig sie auch sein mögen, sind sie denn nun wirklich im Stande, uns diejenige Gewißheit zu geben, nach der wir suchen und die wir bedürfen, wenn der Tod seine Schrecken für uns verlieren soll? Die Erfahrung dürfte das Gegentheil lehren, und — es ist auch sehr leicht einzusehen, weshalb auf diesem Wege jene Gewißheit nicht zu erlangen ist, weshalb man auf demselben höchstens dazu gelangt, die Möglichkeit, aber niemals die Wirklichkeit der Unsterblichkeit der menschlichen Einzelperson zu beweisen.

Zunächst muß doch klar sein, daß man es, auch bei aller Folgerichtigkeit des Beweisverfahrens, auf diesem Wege nie weiter bringen kann, als bis zu einer Hypothese, einer immerhin sehr wahrscheinlichen Hypothese, die aber doch auch nicht mehr ist, als dies, und der diejenige Beglaubigung nothwendig fehlen muß, durch welche sie zu zweifelloser Gewißheit erhoben werden könnte: die Erfahrung von der Wirklichkeit dessen, was da behauptet und in logischer Schlußfolgerung bewiesen werden soll. Denn das unterliegt doch keinem Zweifel, daß es sich hier um Feststellung einer Thatsache handelt, der Thatsache, daß des Menschen Person im Tode nicht vernichtet wird, aber — versteht es sich deshalb nun nicht auch von selbst, daß diese Thatsache durch bloßes Denken nicht festgestellt werden kann, wenigstens nicht bis zu dem Grade der Gewißheit, daß aller Zweifel ausgeschlossen bliebe, daß dies im Gegentheil nur würde geschehen können, wenn die Erfahrung das Resultat des Denkens bestätigte? Aber — eben das ist hier nicht der Fall, und eine solche Erfahrung auch im diesseitigen Leben ganz und gar

nicht herbeizuführen: das Leben nach dem Tode ist und bleibt für uns doch immer etwas schlechthin Jenseitiges und Zukünftiges, und eben daher kommt es denn, daß sich an das bloß logische Beweisverfahren, das hier allein möglich ist, sofort auch wieder die Zweifel und die Ungewißheit heften, zumal eine fortwährend zu machende Erfahrung uns leider zur Genüge gelehrt hat, wie leicht das bloß logische Schlußverfahren trügt, wie so nahe dem Menschen da die Möglichkeit liegt, auch bei dem besten Willen und der größten Vorsicht sich zu irren. Wir haben doch in der That Ursache, in die angebliche Unfehlbarkeit unserer Vernunft starke Zweifel zu setzen, und thun dies auch immerfort, sind immerfort und mit Recht geneigt, unseren eigenen Schlußfolgerungen ebenso zu mistrauen, wie denen anderer Menschen: daß Gott allein die Wahrheit und Irrtumslosigkeit zukommt, daß dagegen alle Menschen irren und daß von ihnen höchstens ein Streben nach Wahrheit ausgesagt werden darf, ist ein Satz, der nicht bloß für religiöse Gemüther gilt, der auch von den schärfsten Denkern, z. B. Lessing, rückhaltslos anerkannt worden ist. Aber ist es bei dieser Lage der Sache nun nicht völlig begreiflich, weshalb das bloß philosophische Denken es nicht zu einer festen Gewißheit in Beziehung auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bringen kann, zu einer solchen, die allen Zweifel ausschlösse und allen ohne Ausnahme, sobald sie überhaupt nur vernünftig zu denken vermöchten, einleuchtend sein müßte? Ja, könnte man durch irgend ein Experiment die Richtigkeit des logischen Verfahrens controliren! aber gerade das ist absolut ausgeschlossen!

Und dazu kommt dann noch, daß es auch wirklich Gründe gibt, welche den Zweifel hier noch besonders hervorrufen, verschiedene Schlußreihen, die den vorhin genannten geradezu entgegenstehen und am Ende ebenso gut zu Beweisen gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelperson benutzt werden könnten, wie jene für dieselbe. Wir wollen hier nicht daran erinnern, daß man, um jene Beweise für die Unsterblichkeit zu entkräften, gesagt hat, es stamme dieser Glaube überhaupt lediglich aus der Selbstsucht des Menschen her, der in unberechtigter Weise ein höheres Loos verlange, als ihm nun einmal hier auf Erden beschieden sei. Allerdings könnte sich ja dadurch auch wol jemand irre machen lassen,

wenn er daran dächte, wie so leicht der Mensch geneigt ist, „zu glauben, was er wünscht“, aber — ein näheres Eingehen würde denn doch am Ende zeigen, daß gerade dies Wünschen, wie es bei allen Menschen hervortritt, auch einen tieferen Grund im menschlischen Wesen selbst hat, und daß es viel mehr jenen Glauben zu begründen, als ihn zu widerlegen geeignet sei. Dagegen aber gibt es Thatsachen, die wirklich im Stande sind, das bloß logische Denken bedenklich zu machen und es zu Schlußfolgerungen zu veranlassen, welche die Hypothese von der Unsterblichkeit der Seele völlig zweifelhaft zu machen scheinen. Gedacht sei da nur der Hegel’schen Lehre von dem Individuum als einem bloßen, aber eben deshalb auch immer wieder verschwindenden Durchgangspunkte für das Absolute .... wer hätte nicht schon die Gewalt empfunden, welche in der da aufgestellten Beweisführung liegt, sobald man sich überhaupt auf den Boden des Systems stellt, innerhalb dessen diese Lehre nur folgerichtig ist? Und scheint es denn so ganz ohne Grund zu sein, wenn gefragt wird, weshalb der Mensch, der doch als diese Einzelperson einen Anfang nehme, nicht auch ebenso gut sollte ein Ende nehmen können? Man nenne doch diesen Einwand nicht oberflächlich, wenn er auch nicht dem Gebiete tieferer Speculation angehört: wenigstens spricht er doch einen Erfahrungssatz aus, der sich sonst überall bestätigt, ja, der sich auch sogar durch die Erfahrung zu bestätigen scheint, welche wir wirklich von dem endlichen Schicksale des Menschen selbst haben, und — Thatsache dürfte sein, daß derselbe wirklich in den Zweifeln gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben eine gar nicht unbedeutende Rolle spielt. „Was entstanden ist, kann auch ein Ende nehmen, trägt keineswegs die Bürgschaft ewiger Dauer in sich selbst, und da die menschliche Seele einen Anfang in der Zeit genommen hat, so daß es wirklich eine Zeit gegeben hat, wo sie noch nicht da war, so ist nicht einzusehen, weshalb es nicht auch eine Zeit geben sollte, wo sie nicht mehr da sein wird, weshalb sie nicht auch wieder aufhören könnte zu sein, ebenso gut, wie sie angefangen hat.“ Wer so redete, dem würde mit Hülfe des bloß logischen Denkens kaum etwas entgegnet werden können, was im Stande wäre, diese Bedenken völlig zu zerstreuen, und eine Berufung darauf, daß die

Seele, wenn sie auch angefangen habe zu sein, doch das Bewußtsein ewigen Bleibens in sich trage, würde eben deshalb nicht viel helfen können, weil die Erfahrung auch wol das Gegentheil lehrt: es ist auch viel Verzagtheit in der menschlichen Seele dem Tode gegenüber, und die Zuversicht ewigen Lebens ist da keineswegs so stark, daß sie im Stande wäre, alle diese Bangigkeit zu überwinden.

Nach allem diesem dürfte klar sein, daß das bloß logische Denken mit seinen Schlußfolgerungen aus bekannten Thatsachen des Seelenlebens keineswegs im Stande ist, eine unzweifelhafte Gewißheit davon zu geben, daß der Mensch auch nach dem Tode noch ein Leben als diese bestimmte Einzelpersönlichkeit haben werde, nur bis zu Hypothesen von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ist auf diesem Wege zu gelangen, und dies dann vollends noch aus einem Grunde, der uns zugleich lehren muß, wie die gesuchte Gewißheit in der That nur auf dem Boden des religiösen Lebens zu erlangen ist, wie nur durch den Glauben an Gott und durch unsere Versöhnung mit Gott uns diese Gewißheit gegeben werden kann. Knüpfen wir bei dem zuletzt Hervorgehobenen noch einmal an, so ist unzweifelhaft, daß der Mensch, der als diese Einzelperson in der Zeit entstanden ist, eben deshalb nun auch den Grund seines Daseins keineswegs in sich selbst, sondern ganz und gar nur in einem Anderen hat: in demjenigen, der überhaupt der Grund alles Daseins ist, in Gott, dem lebendigen, persönlichen, auf den alles persönliche Leben zurückweist, aus welchem es als persönliches allein hervorgegangen sein kann, und zwar als eine That der Persönlichkeit, des schaffenden Willens Gottes, nicht in emanatistischer Weise. Wenigstens dürfte diese Ueberzeugung überall da feststehen, wo man nicht dem Materialismus verfallen ist, und der Materialismus wird eben deshalb hier sich immer als ungenügend und als unmöglich erweisen, weil es sich um die Erklärung des menschlichen als des persönlichen Lebens handelt und dies nicht durch die materialistische Anschauungsweise genügend in seinem Grunde erklärt werden kann: das Unbewußte kann nicht das Bewußte, die Materie nicht den Geist gebären, und es ist noch niemandem gelungen, die Kluft, die da besteht, als ausgefüllt nach-

zuweisen und den Uebergang darzuthun, durch welchen die Materie sich in Geist, durch welchen das unpersönliche sich in persönliches Leben metamorphisirt. Phrasen hat man über dies angebliche Sich-umsetzen der Materie in Geist allerdings genug gemacht, aber auch eben nur Phrasen, und wie wenig die werth sind, das sollten solche am allerwenigsten vergessen, die sonst darauf halten, daß im Bereich des materiellen Lebens stets das Experiment den Ausschlag zu geben habe: man hat noch durch kein Experiment darzuthun vermocht, daß Materie wirklich in persönliches Leben überzugehen vermag, so daß wir den Geist lediglich als das Resultat materieller Processe zu betrachten hätten; wol aber zeigt die Erfahrung, daß das materielle „Substrat“ des Geistes sofort wieder in seine Atome sich auflöst, sobald der Geist von demselben gewichen ist. So aber wird man denn keineswegs umhin können, zuzugestehen, daß das persönliche Leben, wie es das menschliche ist, seinen Grund nur in einem andern persönlichen Leben haben kann, in Gott, dem persönlichen und eben deshalb lebendigen, und unsre, der Christen Ueberzeugung, ist das ja überhaupt, so daß dieser Satz hier als feststehend vorausgesetzt werden darf. Aber — wenn das, ist dann nicht auch klar, daß der Mensch die Bürgschaft für seine Unsterblichkeit als dieses persönlichen Einzelwesens immer auch nur in Gott findet, daß die Gewißheit, er werde dem Tode nicht als Beute verfallen, in ihm nur in dem Maße vorhanden sein kann, in welchem er sich überhaupt mit Gott eins weiß und sich als einen Gegenstand der göttlichen Liebe erkennt? Mit aller Bestimmtheit muß dann doch gesagt werden: der Mensch, der überhaupt nur durch Gottes Willen da ist, so daß er ganz nur in diesem seinen Grund hat, der kann auch nur durch Gottes Willen im Dasein erhalten bleiben, so daß er auch sofort aufhören müßte zu sein, wenn der Wille Gottes, der ihn in's Dasein gerufen hat, ihn nicht darin erhalten wollte: weil der Mensch den Grund seines Daseins nicht in sich selbst hat, so hat er auch nicht die Macht, sich in demselben zu erhalten, und nicht an und für sich, sofern er ohne und außerhalb Gottes wäre, ist des Menschen Seele unsterblich — man könnte sagen: nicht ihrer Natur als solcher nach — sondern immer nur in und durch Gott, immer nur, indem es der

Wille seines Grundes ist, daß er im Leben bleiben und vom Tode nicht verschlungen werden soll. So wenigstens ist es die christliche und überhaupt die religiöse Anschauung — „in Gott leben, weben und sind wir“ (Apg. 17, 28) —, und so wird es doch auch durch die Erfahrung bestätigt: dem Tode gegenüber fühlt sich der Mensch, sobald er da rein auf sich selbst sich stellen will, doch als die absolute Ohnmacht, wie denn erfahrungsmäßig auch der Glaube an Unsterblichkeit stets da verschwindet, wo der Gottesglaube verdunkelt wird, und der Materialismus, als die höchste Höhe des entgotteten Weltbewußtseins, auch stets den Tod als den Herrscher verkündigt hat, der zuletzt alles Leben verschlingen werde. Aber — wird nun bei dieser Lage der Sache nicht vollends klar, daß ein bloß logisches Beweisverfahren die gesuchte Gewißheit in Betreff seines ewigen Bleibens im Leben dem Menschen nicht geben, daß diese uns nur zu Theil werden kann, wenn wir mit Gott versöhnt und dadurch in ein solches Verhältnis zu ihm gesetzt werden, daß wir uns seiner Liebe nun auch wirklich wieder getrösten können?

„Nur in Gott können wir das ewige Leben haben, nur wenn er uns im Leben erhalten will, wird der Tod nicht im Stande sein, uns zu verschlingen, während im Gegentheil der Tod überall seine Macht geltend macht, wo der Mensch ohne Gott und außer Gott ist!“ Stehen diese Sätze fest — und es braucht nicht weiter nachgewiesen zu werden, daß sie wenigstens für den Christen fest stehen — nun, dann erklärt sich die Herrschaft des Todes und der Todesbangigkeit überall da, wo der Mensch sich in dem Zustande des Ferneseins von Gott befindet, wie es durch den Abfall des ersten Menschen ist begründet worden, und wir verstehen dann wol, wie völlig Recht der Apostel hat, wenn er den Tod den Sold der Sünde nennt, aber — dann ist damit auch der Weg gewiesen, auf welchem allein die Herrschaft des Todes und der Furcht vor ihm gebrochen, auf welchem der sündige Mensch wieder zur Gewißheit des ewigen Lebens geführt werden kann: es ist nur möglich auf dem Wege der Versöhnung mit Gott. Wir müssen des Willens Gottes gewiß werden, uns im Leben zu erhalten, denn dadurch allein, daß er uns erhalten will, können wir erhalten bleiben, aber — diese Gewißheit, wie können wir sie denn anders erlangen,

als dadurch, daß wir der Liebe Gottes wieder völlig versichert werden? Ist der Mensch erst dahin gekommen, daß er mit Paulus (Röm. 8, 37 f.) sprechen kann: „Ich bin gewiß, daß weder Leben noch Tod u. s. w. von der Liebe Gottes mich scheiden kann", weiß er sich erst wieder von der Liebe seines Vaters im Himmel umschlossen und getragen, wie wir dies so oft aus dem Munde der Apostel vernehmen, dann versteht es sich auch von selbst, daß er sich in dieser Liebe auch geborgen weiß, daß er überzeugt und unerschütterlich gewiß ist, es werde der Gott, der ihn lieb hat, ihn dem Tode nicht überlassen, werde nicht dulden, daß „ihn jemand aus seiner Hand reiße" (Joh. 6, 28), wie sich das ja ganz von selbst versteht, aber — diese Gewißheit der Liebe Gottes kann denn doch in dem sündigen Menschen nicht anders gegründet werden, als dadurch, daß er von dem frei wird, was ihn von Gott scheiden muß, so lange es die Herrschaft in ihm hat: von der Sünde (Jes. 59, 1 f.), nicht anders, als durch die Versöhnung, diese nach allen ihren Momenten verstanden, ebensowol als Vergebung der Schuld, wie als Reinigung von der Sünde selbst und als Wiedergeburt zu einem neuen, durch Glauben und Liebe in Gott gegründeten Leben. Erwägt man den Grund, auf welchen allein hier die Gewißheit sich gründen kann, nämlich die Liebe Gottes, wie sie den Menschen von Ewigkeit her gewollt und zum ewigen Leben berufen hat, näher, so muß man mit aller Bestimmtheit sagen: alle Ungewißheit beruht hier nicht sowol darauf, daß etwa der Glaube mit dem logisch folgerichtigen Denken des Menschen in Widerspruch stände, sondern lediglich und in ihrem tiefsten Grunde darauf, daß der Mensch der Liebe Gottes nicht gewiß ist und dies wegen seines Abgewichenseins von Gott, wegen seines bösen Gewissens zu Gott. Es ist das rechte Verhältnis, in dem er zu Gott stehen sollte, überhaupt bei dem sündigen Menschen nicht bloß getrübt, sondern principiell zerstört und aufgehoben, und eben deshalb meint er denn auch, sich auf Gottes Liebe nicht mehr verlassen zu können, aber — eben deshalb kann die hier gesuchte Gewißheit auch gar nicht anders erlangt werden, als auf dem Wege der Rückkehr in das rechte Verhältnis, auf dem Wege, den wir kurz und mit einem Worte unsere Versöhnung mit Gott nennen. So lange diese Herstellung

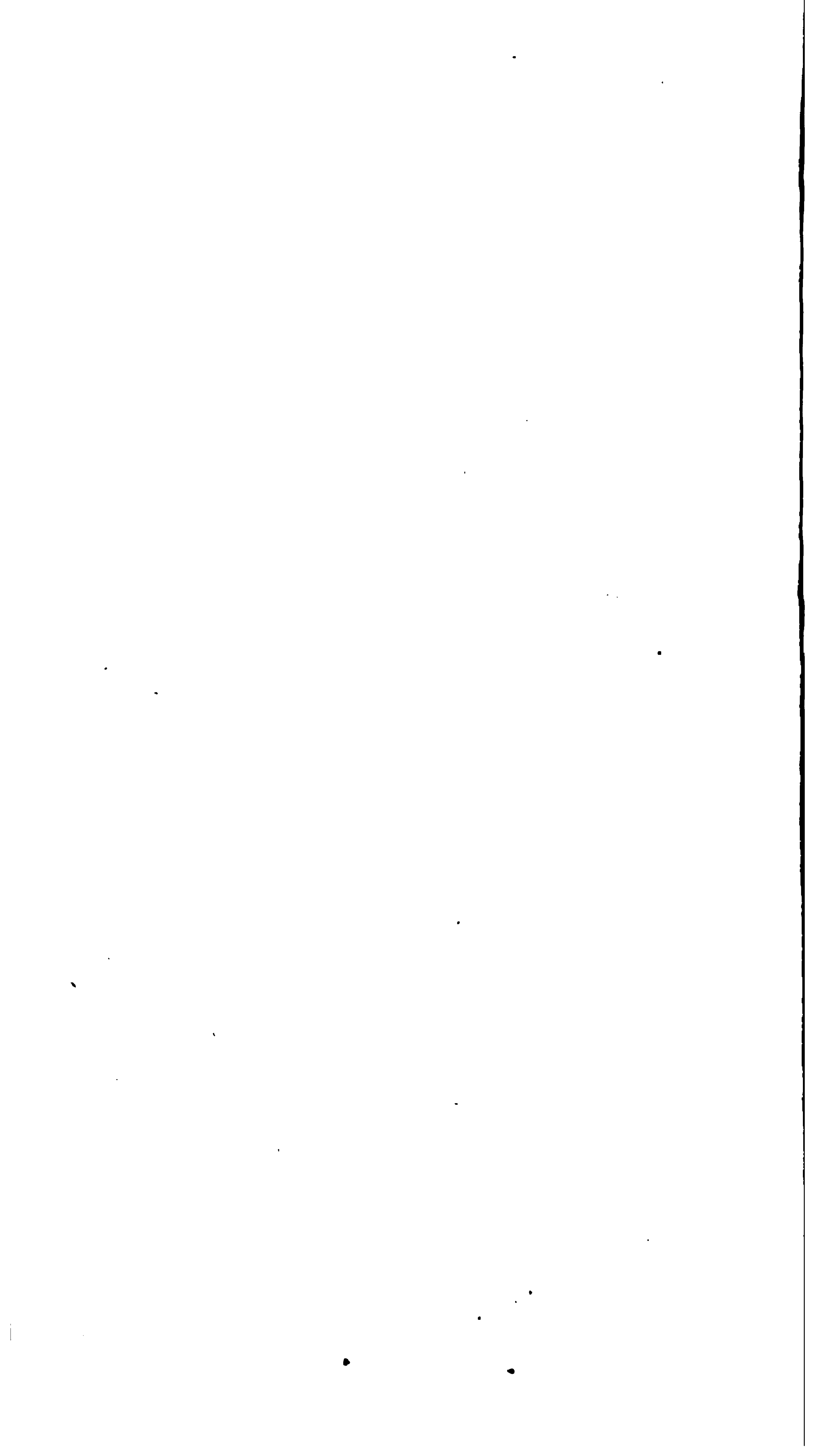
des rechten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen auch auf Seiten des letzteren nicht stattgefunden hat, so lange bleibt die Ungewißheit nothwendigerweise in der Seele des Menschen — „der Zorn Gottes bleibt über ihm" (Joh. 3, 36) — und alle bloß logischen Beweise für unsere Unsterblichkeit sind nicht im Stande, die Zweifel und das Verzagen in uns zu überwinden und auszutilgen, mit denen der Gedanke und der Anblick des Todes uns so leicht erfüllt; dagegen, ist diese Herstellung vollzogen, dann ist damit auch die volle Gewißheit gegeben und zwar um so völliger, je inniger der Mensch wieder mit Gott geeinigt ist, je völliger die Versöhnung in ihm ist zu Stande gekommen. In diesem persönlichen Verhältnis zu Gott, dem persönlichen, wie es das des Glaubens und der Liebe ist, weiß sich der Mensch dann auch hinsichtlich seiner Persönlichkeit ewig geborgen, und hat er auch einen Anfang genommen in der Zeit, so ist er sich doch bewußt, daß sein Anfang gründet in dem ewigen Liebeswillen Gottes, der ihn „vor Grundlegung der Welt" schon gewollt hat, und eben deshalb auch, daß dieser Willen der Liebe, der ihn ewig gewollt hat, ihn nun auch ewig bewahren wird. Wir meinen in der That, nur auf diesem Grunde sei völlige Gewißheit zu erlangen, aber auf diesem sei sie auch wirklich zu erlangen, und — damit sei denn auch erklärt, wie es zugehe, daß diese Gewißheit so überaus enge mit dem Christentume verknüpft sei, aber eben daraus ergebe es sich weiter denn auch von selbst, wie von uns christlichen Predigern die Gewißheit des ewigen Lebens zu verkündigen sei: nicht als ein philosophischer Lehrsatz, gestützt mit allerlei philosophischen Gründen, sondern stets im Zusammenhange mit der Versöhnung, die durch Jesum Christum geschehen ist, und als deren Resultat.

Auch dies Letztere versteht sich ja nun wol von selbst, nämlich daß wir, wo wir von „Versöhnung mit Gott" reden, keine andere meinen, als die in Jesus Christus begründete und dargebotene, so daß unsere Unsterblichkeitsgewißheit, weil an unsere Versöhnung mit Gott, auch ebenso an die Person Jesu Christi und an unser Glaubensverhältnis zu ihm geknüpft ist, schon deshalb versteht sich das von selbst, weil ja doch keine andere Versöhnung wirklich möglich ist, als durch ihn, den Gekreuzigten. Es braucht nicht mehr ge-

sagt zu werden, daß jene Vermittelungen, wie sie vor der Erscheinung Christi bei Heiden und Juden versucht worden sind, eben keine wirklichen Vermittelungen, sondern in der That nur die „Schattenbilder" derselben gewesen sind, aber auch die Wege, welche man in unseren Tagen „ohne Christum" könnte einschlagen wollen, müßten sie sich dann nicht doch sofort als vergebliche erweisen? Wissenschaft, Kunst — sie haben ihre Bedeutung für das menschliche Leben, und wir sind die Letzten, die sie verachten möchten, aber — leisten sie, was hier verlangt wird, sind sie im Stande, die Sünde in der Seele des Menschen zu tilgen und ihn im tiefsten Grunde seines Personlebens umzuwandeln und so zu erneuern, daß es dann wirklich von ihm heißen dürfte: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden"? Als Producte menschlicher Geistesthätigkeit sind sie auch noch stets verflochten gewesen nicht bloß mit den Licht-, sondern auch mit den Schattenseiten der empirischen Menschennatur, mit Irrtum und Sünde, wie das niemand leugnen kann, der überhaupt etwas davon versteht, aber — eben deshalb kann auch keine Versöhnung mit Gott, keine Reinigung und Erneuerung des Menschen zu heiligem Leben in Gott durch sie kommen. Dies ist nur möglich, wo heiliges Leben in voller Wahrheit, Reinheit und Kraft wirklich vorhanden ist und so Einfluß auf die Menschenseele zu deren „Wiedergeburt" ausüben kann, mit anderen Worten: nur eine in sich selbst geheiligte, über Irrtum und Sünde hinaus seiende Person vermag auf unsere Personen den versöhnenden und heiligenden Einfluß auszuüben, der nöthig ist, wenn wir als „neugeborene Gotteskinder" auch wieder in der Gemeinschaft seiner Liebe stehen und darin auch unseres ewigen Bleibens in ihm gewiß werden sollen, und — diese Persönlichkeit — finden wir sie denn nicht in Jesus Christus, und hat dieser sich nicht längst bewährt als denjenigen, in welchem der Mensch „wiedergeboren werden kann zu der lebendigen Hoffnung" (1 Petr. 1, 3)? Man müßte in der That das Verhältnis, in welchem Jesus selbst zu Gott stand, ganz und gar noch nicht kennen, wenn man nicht gewiß sein wollte, daß er, aber auch er allein, im Stande sei, uns wieder in das richtige Verhältnis zu Gott nach allen Seiten und Beziehungen hin zu versetzen, wenn man meinen wollte, hier noch ohne ihn aus-

kommen und die Höhe erlangen zu können, auf der die Todesschatten vor dem Lichte des Lebens davonweichen müssen. Dagegen aber, wer ihn wirklich kennt, der versteht auch das Wort des Petrus: „Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6, 69)! und wird keine Versöhnung und keine Lebensgewißheit suchen, als in ihm und in dem persönlichen Verhältnisse zu ihm, wie es mit dem Ausdrucke „Glauben" treffend genug und in seiner ganzen Bedeutung bezeichnet wird. „Unsere Versöhnung in Christo!" das ist der Grund aller unserer Gewißheit, und so soll es auch stets in der christlichen Gemeinde verkündigt werden. Einen anderen Grund gibt es nicht, und auch hier gilt es, daß wir keinen andern legen können, außer dem einen, der gelegt ist (1 Kor. 3, 11). „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben", weil er in ihm seine Versöhnung mit Gott hat.

Recensionen.



1.

Der Evangelist des Alten Testaments. Erklärung der Weißagung Jesaias Kap. 40—66 von L. Seinecke. Leipzig, bei Louis Pernitzsch 1870. X u. 309 S. 8°.

Die Aufgabe, welche der durch eine Schrift über das Buch Hiob („Der Grundgedanke des Buchs Hiob", Clausthal 1863) schon bekannte Verfasser sich gestellt hat, ist nicht eine umfassende Revision der bisherigen Auslegung Deuterojesaja's unter eingehender Prüfung aller exegetischen Möglichkeiten, sondern er will nur, unter Verwerthung des Ertrags der neueren exegetischen Forschung, den Leser auf möglichst kurzem Wege in das geschichtliche Verständnis des „Evangeliums vor dem Evangelio" einführen, zugleich aber auch die neuen Ergebnisse seiner eigenen Forschung andern zur Prüfung vorlegen. Diese Prüfung muß Hauptaufgabe einer in dieser Zeitschrift veröffentlichten Recension des Werkes sein; und zwar handelt es sich dabei vorzugsweise um des Verfassers eigentümliche Ansichten über den Ort und die Zeit der Abfassung dieser Weißagungen; denn auf sie legt er nicht nur selbst das größte Gewicht, sondern sie geben auch seiner Gesamtauffassung der Weißagung im Vergleich mit derjenigen anderer Exegeten der historisch-kritischen Schule ihr unterscheidendes Gepräge.

Dieser Prüfung mögen aber einige Bemerkungen zur allgemeinen Charakteristik des Werkes vorausgehen. Nach manchen Seiten hin hat der Verfasser seine Aufgabe in dankenswerther Weise gelöst. Seine Arbeit ruht auf gesunden theologischen Grundanschauungen und auf vertrauter Bekanntschaft mit den Schriften

der Propheten. Es steht ihm eine gute, besonders auf Ewald fußende Sprachkenntnis zu Gebot [1]). Zu der Tradition nimmt er in historisch-kritischen, wie in exegetischen Fragen die freie Stellung eines unbefangenen Beurtheilers ein. Daß die Weißagung nicht von Jesaja, sondern von einem exilischen Propheten herrührt, setzt er als etwas nicht erst zu Beweisendes voraus; ihre Verbindung mit den Weißagungen Jesaja's führt ihn nur zu der Frage, wie man dazu gekommen ist, sie Jesaja zuzuschreiben, eine Frage, die er durch den Nachweis beantwortet, daß kein anderer der späteren Propheten sich in gleichem Maße mit dem Geiste Jesaja's genährt und seinen Ausdruck nach Jesaja gebildet hat (S. 36 ff.). In der Auslegung selbst hält er streng die Bahn der historischen Exegese ein und bekundet, wo die Erklärung eine streitige ist, meist gesunden exegetischen Takt und klares umsichtiges Urtheil; besonderen Fleiß hat er darauf verwendet, die Worte des Propheten durch analoge Aussprüche vor allem Deuterojesaja's selbst, dann auch anderer Propheten und der Psalmen zu beleuchten. Nicht wenige Sach- und Ausdrucksparallelen aus der classischen Literatur gereichen dem Buche zu besonderer Zierde. Von der wesentlichsten Bedeutung für die gesamte Auslegung aber ist, daß der Verfasser die Grundidee der Weißagung, die Idee des Knechtes Gottes, nach ihrem geschichtlichen Inhalt richtig aufgefaßt und namentlich klar erkannt hat, inwiefern der Knecht Gottes mit Israel identisch und inwiefern er von Israel auch wieder verschieden ist (S. 21 ff.). Auch ist ihm nicht entgangen, wie vielfach Deuterojesaja, am meisten gerade in den Ausführungen über den Knecht Gottes, sich an Jeremias anlehnt oder wenigstens dessen Berufserfahrungen vor Augen hat.

---

1) Die Angabe, מרד sei = mord-ere, wegbeißen (S. 246), ist freilich ein großer, aber auch ein vereinzelt dastehender Fehlgriff. — Von größerem Belang für die Auslegung ist, daß sich der Verfasser durch Knobel zur Verkennung des Sprachgebrauchs des Propheten, gemäß welchem אִיִּים überhaupt „Länder" bezeichnet, hat verleiten lassen, und den Ausdruck immer von den Inseln und Küstenländern im Westen versteht. In Kap. 43, 14 (וְהוֹרַדְתִּי) und Kap. 50, 2 ist die Zeitform der Verba nicht beachtet, in Kap. 66, 3 die Bedeutung von הִזְכִּיר verkannt.

Beispielsweise heben wir einige Stellen hervor, in deren Erklärung Seinecke, von der gewöhnlichen Ansicht abweichend, das Richtige getroffen oder Eigentümliches dargeboten hat. Gleich im Anfang Kap. 40, 2 begegnen wir zu unserer Freude der richtigen Uebersetzung: „daß sie Zwiefältiges empfangen hat von der Hand des Herrn um alle ihre Sünde", wobei der Verfasser freilich so wenig als seine Vorgänger (Rück., Knob., Del.), die Rückbeziehung auf Jer. 16, 18 bemerkt hat. — In Kap. 40, 6 schließt er sich mit Recht der Ansicht Ewalds an, daß חֶסֶד nicht die unbelegbare Bedeutung „Lieblichkeit, Anmuth" habe, sondern wie anderwärts „Gunst, Liebe" bedeute; neben der Nichtigkeit der Menschen selbst wird die von Menschengunst und -liebe hervorgehoben, weil bei dem ewigen Gotteswort im Zusammenhang besonders an das Verheißungswort zu denken ist, also die Beständigkeit der Liebe und Treue Gottes in Betracht kommt. Ebenso muß es gebilligt werden, daß עַבְדִּי in Kap. 43, 10 (mit Del.) als ein zweites Prädicat gefaßt, daß der Ausdruck מִבֶּטֶן in Kap. 44, 2 mit יֹצֶרְךָ verbunden, daß die Worte וַיְאַמֶּץ־לוֹ in Kap. 44, 14 (mit Hahn, Stier, Ew.) durch „er läßt sie sich stark werden" erklärt sind. Richtig hat der Verfasser erkannt, daß in Kap. 50, 4 ff. nicht der einzelne Prophet, sondern der Knecht Gottes redet [1]). Referent ist auch einverstanden mit der Erklärung der schwierigen Worte וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ Kap. 53, 8: „aber sein Geschlecht — d. i. die durch gleiche Gesinnung und Lebensrichtung mit dem Knecht Gottes Zusammengehörigen — wer beachtet es" und mit der Ansicht, daß das folgende לָמוֹ ein auf דוֹרוֹ rückbezüglicher wirklicher Plural ist. In Kap. 55, 8 f. macht der Verfasser viel mehr, als gewöhnlich geschieht, die gegensätzliche Beziehung zu V. 7 geltend; nicht die Unabänderlichkeit der Rathschlüsse Gottes ist der Unbeständigkeit menschlicher Gedanken und Wege gegenübergestellt; sondern den gottfeindlichen Gedanken und Wegen des Unheils (V. 7) treten als himmelhoch darüber erhaben

---

1) Mit der Bemerkung zu Kap. 61, 1 ff.: „Wie Kap. 50, 4 f. ist hier der Prophet selbst und seine Sendung Gegenstand seiner Rede", scheint der Verfasser aber mit seiner eigenen Erklärung von Kap. 50, 4 ff. in Widerspruch zu treten.

Gottes gnadenreiche Gedanken des Heils gegenüber (der richtigen Erklärung nähert sich Hahn), und erst V. 10 f. wird ihre Erhabenheit dadurch noch besonders motivirt, daß diese Heilsgedanken sicher zur Ausführung kommen. — In Kap. 63, 12 sind die Worte „der die Wasser spaltete vor ihnen her" richtig von der Theilung der Gewässer des rothen Meers verstanden. Auch in Kap. 63, 18 wird der gewöhnlichen Erklärung: „nur für kurze Zeit hat dein heiliges Volk [das Land] in Besitz genommen", die von Seinecke gegebene Deutung: „bis auf ein Kleines haben sie (unsere Feinde, vgl. das 2. Glied) dein heiliges Volk aus seinem Besitz vertrieben" vorzuziehen sein.

Wäre es unsere Absicht, eine vollständige Recension zu schreiben, so hätten wir allerdings auch eine Reihe von Stellen zu verzeichnen, die Seinecke nach des Referenten Ansicht unrichtig oder ungenügend erklärt hat. Wir können indessen davon Umgang nehmen. Ein wesentlicher Mangel seiner Auslegung darf aber nicht verschwiegen werden. Mit Recht hat er die von Rückert aufgezeigte Dreitheilung des ganzen Buches festgehalten und auch das Verhältnis der drei Theile zu einander wesentlich richtig bestimmt (S. 26 f.). Die einzelnen Abschnitte hat er dagegen mehrfach verkannt; er hält sich fast durchweg an die Kapiteleintheilung; nur wo diese schon in der deutschen Bibel berichtigt ist, bei der Perikope über den durch stellvertretendes Leiden zur Herrlichkeit eingehenden Knecht Gottes und bei dem in Kap. 63 u. 64 enthaltenen im Namen des Volkes gesprochenen Buß- und Bittgebet hat auch er sie verlassen, wobei er übrigens dies Gebet erst mit Kap. 63, 15, nicht, wie die deutsche Bibel richtiger abtheilt, schon mit Kap. 63, 7 seinen Anfang nehmen läßt. Ohne Zweifel hätte er sich zu einer richtigeren Abgrenzung der einzelnen Abschnitte genöthigt gesehen, wenn er es nicht überhaupt versäumt hätte, die Gliederung der Rede des Propheten im einzelnen genauer nachzuweisen. Die den Kapiteln vorausgeschickten Inhaltsangaben erläutern nicht einmal den Gedankenfortgang in ausreichendem Maße; und noch weniger lassen sie die organische Gliederung der Rede und das innere Verhältnis und die wechselseitige Beziehung ihrer einzelnen Theile zu einander erkennen. Der Verfasser hat damit etwas versäumt, was gerade bei diesem Weißagungsbuche zu den

Hauptaufgaben der Auslegung gehört. — Wenig befriedigend ist auch der Abschnitt, in welchem der Einfluß der deuterojesajanischen Weißagung auf andere Bücher des Alten Testaments nachgewiesen werden soll (S. 43 ff.). Das Lied Mosis Deut. 32, Joels Weißagung, Psalmen wie der 18te, der 22ste, 24ste, 51ste, 72ste, 90ste sollen auf Deuterojesaja fußen. Die Beweisführung hat sich der Verfasser viel zu leicht gemacht. Von Jes. 40—66 herkommend beleuchtet er diese Schriftstücke mit dem dorther geholten Lichte, und wenn es ihm gelingt in einem Abschnitt mittelst der Annahme, daß das im Exil leidende Gottesvolk rede, an Deuterojesaja anklingende Gedanken zu finden, oder wenn sich sonst sprachliche und sachliche Berührungen zeigen, so ist sein Ergebnis gewonnen. Die Frage, ob in letzterem Fall das Abhängigkeitsverhältnis nicht das umgekehrte sein könne, ist nirgends gründlich untersucht. Möge der Verfasser künftig in derartigen kritischen Ausführungen strengere Anforderungen an sich selbst stellen; denn sie dienen sonst nur dazu, dem weitverbreiteten Mistrauen gegen die kritische Forschung neue Nahrung zu geben.

Wenden wir uns nun aber zu den zwei oben schon bezeichneten Hauptgegenständen unserer Prüfung. Wir stellen dabei den wichtigsten, die Ansicht Seinecke's über die Abfassungszeit der Weißagung voraus. Mit Recht hat er die Aufstellungen Knobels zurückgewiesen, daß der Prophet, den Gang der Ereignisse verfolgend, Kap. 40—48 zur Zeit der ersten glänzenden Erfolge des Cyrus, Kap. 49—62 zur Zeit der Expedition gegen Krösus, Kap. 63, 1—6 um die Zeit der Schlacht bei Sardes und Kap. 63, 7—65 nach derselben geschrieben habe, mit Recht dagegen die gewöhnliche Ansicht festgehalten, daß die Weißagung als ein Ganzes wesentlich zu derselben Zeit und unter denselben Verhältnissen in ihrer uns vorliegenden Ordnung geschrieben ist. Während man aber bisher fast allgemein diesen Zeitpunkt vor der Eroberung Babels durch Cyrus suchte, war nach seiner Meinung zur Zeit der Weißagung die Herrschaft der Chaldäer schon gebrochen, Babel schon erobert und das Edict des Cyrus, durch welches die Exulanten zur Heimkehr bevollmächtigt und der Wiederaufbau des Tempels angeordnet wurde (Esra 1, 1 ff.), schon er-

lassen. Ganz ohne Vorgänger ist er hierin allerdings nicht. Abgesehen davon, daß Knobel geneigt ist, wenigstens Kap. 66 in die Zeit nach Babels Fall zu setzen, und daß Bleek Kap. 63—66 erst nach der Rückkehr des Propheten in das heilige Land verfaßt sein läßt, hat schon Hitzig angenommen, von Kap. 44, 23 an sei alles, mit Ausnahme des eingelegten Stückes Kap. 47, erst nach dem Falle Babels und Kap. 60—66 erst nachdem ein günstiger Bescheid von Cyrus auf das Gesuch der Exulanten um die Erlaubnis zur Heimkehr eingetroffen war, geschrieben worden. Namentlich aber hat F. Beck („Die cyro-jesajanischen Weißagungen", Leipzig 1844) schon ganz die Ansicht des Verfassers vertreten, nur verbunden mit der schlimmen Annahme, der Prophet habe in bewußter Absicht Vergangenes als ihm schon im voraus geoffenbart dargestellt, damit seine Volksgenossen es als aus dem Rathschluß Gottes hervorgegangen erkennen möchten, eine pia fraus, die Seinecke nicht auf den Propheten kommen läßt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst in der Kürze, welche Folgen jene Ansicht für die Gesamtauffassung der Weißagung hat. Unser Prophet hat nach dem Verfasser nicht vorausverkündigt, daß Gott sein gefangenes Volk durch Cyrus befreien werde, erhebt auch nirgends den Anspruch, dies gethan zu haben. Vorausverkündigt war nur, und zwar schon durch Jeremias, die Vernichtung der Weltmacht Babels und die Erlösung Israels im allgemeinen. Daß diese Weißagung durch Cyrus erfüllt werden sollte, darüber haben erst die Thatsachen selbst den Propheten belehrt, die Eroberung Babels und das Befreiungsedict, in welchem Cyrus sich selbst ausdrücklich als den Mandatar Jehova's bezeichnet. Der Verfasser setzt dabei voraus, daß uns dies Edict in Esra 1, 1 ff. in authentischem Wortlaut vorliege (worüber wir hier nicht mit ihm rechten wollen), findet es aber sehr wahrscheinlich, daß dasselbe mehr aus Rücksichten politischer Klugheit, als aus religiöser Ueberzeugung von Cyrus erlassen und formulirt worden sei. Der Prophet aber ist ganz überwältigt von dem Hochgefühl der Freude über diese so ehrenvolle Erlösung; er erkennt darin den grundlegenden Anfang des neuen Heiles. Auf dieses Edict stützt sich seine Behauptung, daß es Jehova ist, der Cyrus erweckt und ihm Macht gegeben

hat, die Heiden und ihre Könige niederzuwerfen; im Hinblick auf dasselbe nennt er Cyrus den Hirten, den Gesalbten Jehova's, den Mann, der seinen Rath und Willen vollzieht, den Jehova liebt, und sagt von ihm, daß er Jehova's Namen anrufe. An dies Edict denkt er, wenn er in jubelndem Lob- und Dankeston verkündigt, daß Gott seinen Knecht Jakob erlöst hat. Auf dasselbe gründet er seine Aufforderung an die Exulanten, aus Babel auszuziehen. Das Zukünftige aber, was ihm geoffenbart ist und von ihm geweißagt wird, ist das Heil und die Herrlichkeit des Volkes Gottes im heiligen Lande, bedingt durch das nun zu Ende gehende Leiden des Knechtes Gottes und herbeigeführt durch die gnadenreiche Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's, der sich fortan in Hirtentreue seines Volkes ewiglich annehmen und dessen Reich über die Heiden sich ausdehnen wird bis zu den Enden der Erde. Dieses neue Heil anzukündigen ist der Hauptzweck seiner Predigt, während die Aufforderung an die babylonischen Exulanten, von der durch Cyrus gegebenen Vollmacht Gebrauch zu machen, und an alle zerstreuten Volksgenossen, in das heilige Land zurückzukehren, als daraus von selbst sich ergebend, erst in zweiter Linie steht. — Man sieht leicht, daß nach dieser Ansicht dem Propheten eine minder bedeutungsvolle Stellung unter seinen Zeitgenossen zukommt, als ihm gewöhnlich eingeräumt wird, und daß seiner Weißagung viel von ihrem specifischen Weißagungscharakter verloren geht. Man ist gewohnt, in dem Propheten den Gottesmann zu sehen, der mitten in der gewaltigen welterschütternden Katastrophe, die über das chaldäische Weltreich hereinbrach, seinen in größter Aufregung und bangster Ungewißheit der Entscheidung entgegensehenden Volksgenossen den Rathschluß Gottes kund machte, der darin zur Ausführung kommen sollte; den Gottesmann, der in der Erkenntnis, Cyrus sei das erwählte Organ Jehova's zur Ausführung seines Erlösungsrathschlusses über Israel, und Israel der erwählte Knecht Jehova's, der nunmehr seine Mission erfüllen werde, Gottes Erkenntnis und Gottes Heil zu allen Völkern zu bringen, den Schlüssel darbot zum Verständnis der Zeichen der Zeit, und damit mitten in der Noth und Verwirrung der Gegenwart den herrlichen Ausgang, das trost- und freudenreiche Ziel der seinen Zeitgenossen noch so

dunkeln Wege Gottes zeigte. Nach Seinecke dagegen hätte er nur die ganze Tragweite einer schon vollbrachten Thatsache, eines schon zur Ausführung gekommenen Rathschlusses seinen Zeitgenossen zum Bewußtsein gebracht. Der eigentliche Weißagungsgehalt seines Buches aber bestände nur in den idealen Ausblicken auf die Vollendung des Reiches und die schließliche Verherrlichung des Volkes Gottes, wogegen die concreten zukunftsgeschichtlichen Ankündigungen des Falles Babels und der Befreiung und Heimkehr der Exulanten hinwegfielen. Damit aber würde, wie uns dünkt, seiner Weißagung gerade das Element fehlen, welches ihn vor seinen Zeitgenossen als wirklichen Propheten legitimiren mußte. Wir erinnern noch daran, daß durch das ganze Buch die Ankündigung durchgeht, das Heil, die Erlösung sei nahe. Daß eine solche Predigt mitten in der Noth und Verwirrung der kriegerischen Zeitereignisse eine ganz andere Bedeutung hatte, als in dem Moment, wo Cyrus den Exulanten die Befreiung schon feierlich verbrieft und versiegelt hatte, ist von selbst klar. — Nach alle dem erscheint es wol der Mühe werth, genauer zuzusehen, ob die Argumente, welche Seinecke für seine Ansicht geltend macht, wirklich stichhaltig sind oder nicht.

Gleich in Kap. 41, 2 f. findet er eine zweifellose Beziehung nicht nur auf die schon erfolgte Eroberung Babels, sondern auch auf das Edict des Cyrus. Die zuversichtliche, herausfordernde Frage: „Wer erweckte vom Sonnenaufgang den, dem Gerechtigkeit begegnet auf seinem Schritte, wer gibt ihm Völker preis und tritt Könige nieder?" hat nach seiner Meinung (S. 13) keinen Sinn, wenn das Edict nicht schon erlassen war. Er bemerkt darüber (S. 99): „Aus diesen Worten ist unwiderleglich klar, daß das Edict des Cyrus bereits gegeben war. Denn wie kann Jehova die Erfolge des Cyrus als Beweise für seine Kraft und Gottheit anführen, wenn der persische Sieger sich nicht als Diener Jehova's genannt hatte? Der ganze Beweis wäre nichtig gewesen, während er, wenn das Gegentheil stattfindet, schlagend ist. Sonst konnte von Seiten der Heiden immer die Gegenfrage gestellt werden: „Wodurch beweist der Gott Juda's, daß die Erfolge des Cyrus sein Werk sind?" Die einfache und allein genügende Antwort ist:

„Cyrus hat es selbst gesagt — und zwar aller Welt“. Wir meinen, es werde kaum ein Leser diese Argumentation „unwiderleglich“ finden; kaum einer in dem Edict des Cyrus eine festere Grundlage für die Beweisführung des Propheten erkennen, als in der Thatsache, daß unter allen Völkern allein Israel Verheißungen seines Gottes aufzuweisen hatte, die ihm baldige Erlösung zusagten, verbunden mit der aus dem lebendigen Gottesbewußtsein des Propheten fließenden und ihm vom Geiste Gottes versiegelten Gewißheit, der weitere Gang der Ereignisse werde es vor aller Welt in das hellste Licht stellen, daß die Erfüllung jener Zusage der Zweck und das Ziel der wunderbaren Erfolge des Cyrus sei. Denn damit war dann erwiesen, daß nur Israel einen Gott habe, der Zukünftiges vorausverkündet und zum Heil seines Volkes den Gang der Weltgeschichte lenkt. Wenn es, wie der Verfasser S. 11 ff. ausführt, schon im Altertum die gewöhnliche Politik der Eroberer war, die unterdrückten Parteien und Völker durch Vergünstigungen und ostensibles Eingehen auf ihre Anschauungen für sich zu gewinnen, so konnten ja die Heiden durch den Hinweis auf solche politische Motive gerade einen aus dem Edict des Cyrus geführten Beweis ganz zu nichte machen. Hat aber die Beweisführung des Propheten das oben angegebene Fundament, dann konnte er die Antwort auf die Gegenfrage der Heiden: „Wodurch beweist der Gott Juda's, daß die Erfolge des Cyrus sein Werk sind?“ getrost dem weiteren Gang der Ereignisse überlassen. Ohnehin aber gehört die Rechtsverhandlung Jehova's mit den Götzen und ihren Verehrern nur der Form der Rede an, diese selbst ist der Sache nach nicht an die Heiden, sondern an Israeliten gerichtet; und wie sollte deren Ueberzeugung, daß Jehova allein der Lenker der Weltgeschichte sei und dabei sein Absehen auf Ausführung seines Rathschlusses über Israel gerichtet habe, von dem Propheten auf das Zeugnis des Cyrus gestellt werden? Ein Beleg für das Vorhandensein des Edicts kann also in dieser Stelle nimmermehr gefunden werden. — Aber doch vielleicht für die schon erfolgte Eroberung Babels? Der Beweis dafür soll in V. 3 liegen. Doch müssen wir, um ihn richtig zu würdigen, zuvor noch auf den letzten Satz in V. 2 eingehen. Seinecke übersetzt: „Wer macht gleich dem Staube

sein Schwert, und wie verfliegende Stoppel seinen Bogen?“ Diese Uebersetzung ist unrichtig. Der Verfasser erklärt sich nicht darüber, wie er es rechtfertigen will, das Imperf. Hiph. יַרְדְּ in der Bedeutung des Kal zu nehmen; wenn sich dies aber auch bei dieser (Hitz., Hahn) oder bei anderer (Ew.) Aussprache rechtfertigen ließe, so ist doch Staub und verjagte Spreu nimmermehr Bild der Schnelligkeit, sondern bezeichnet sprachgebräuchlich Auflösung eines Heeres in eiliger und zerstreuter Flucht. Man kann nur mit Hahn erklären: „sein (dessen) Schwert macht wie Staub, sein (dessen) Bogen wie verjagte Spreu“ (das Verb. יִתֵּן im Masc., weil es voraussteht), und offen bleibt nur die Wahl, ob man die relativisch gefaßten Sätzchen über das zweite Glied hinweg als weiteres Object an: „Wer hat erweckt vom Osten her“ oder als zweites Object an das unmittelbar vorhergehende causativ gefaßte יַרְדְּ („und läßt Könige niedertreten ihn, dessen u. s. w.“) anschließen oder mit ihnen als selbständigen Sätzchen die in V. 3 fortgehende Schilderung der siegreichen Thaten des Cyrus beginnen will. Wir bemerken nur kurz, daß in Anbetracht des Versbaus und der Wortstellung (namentlich des Verbums ירד) die zweite dieser drei Möglichkeiten den Vorzug verdient. Hier aber kommt es uns wesentlich nur darauf an, daß in diesen Worten jedenfalls von der Aufreibung und eiligen, zerstreuten Flucht des feindlichen Heeres die Rede ist, wie sich denn auch unmittelbar die Worte anschließen: „Er verfolgt sie, zieht im Frieden (d. h. unangefochten) dahin.“ Im Gedankenzuge bleibend, wird man nun auch bei dem im 2. Versglied erwähnten Weg nur an den bei oder nach der Verfolgung der Feinde eingeschlagenen denken können. Die Accente verbinden richtig ברגליו mit ארח; das 2. Glied ergänzt das erste durch Object und Adverbialbestimmung; die letztere aber (ברגליו) ist beigefügt, um dem 2. Glied doch eine relative Selbständigkeit zu geben, indem sie ihm den Begriff יעבור ausdrücklich zueignet; sie vertritt so gleichsam die Stelle eines synonymen Verbums. Der Weg ist näher bestimmt durch das relativisch anzuschließende לא יבוא. Man erklärt gewöhnlich: „den er noch nicht kam“, d. h. er zieht in ferne, von ihm noch nie betretene Gegenden. Dabei müßte das Imperfectum als relatives Präteritum aufgefaßt werden: ein Weg, der

kein ihm gewohnter, oft von ihm betretener ist. Indessen wäre in diesem Falle doch im negativen Satz das Perfectum und wol auch ein anderes Verbum zu erwarten (vgl. Jes. 42, 16. Hiob 28, 7 f.), weshalb auch Ewald und Hahn zu andern, übrigens unhaltbaren Erklärungen sich entschlossen haben. Richtiger wird man nach Analogie von 2 Kön. 19, 33. Jes. 37, 34 erklären: „einen Weg [zieht er fort] mit seinen Füßen, den er nicht kommt", d. h. er wendet nicht um, geht nicht, weil er sein Vorhaben nicht durchführen kann, auf Herwegen zurück, sondern zieht unaufgehalten immer weiter vorwärts. Auch in diesem Falle könnte zwar das Perfectum stehen, ja es müßte stehen, wenn auf einen einzelnen Verfolgungszug des Cyrus zurückgeblickt würde. In der schildernden Vergegenwärtigung des dem Sieger gewohnten unaufhaltsamen siegreichen Vorrückens konnte aber auch im Relativsatz, ebenso wie in den Hauptsätzen, das präsentisch gemeinte Imperfectum stehen. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß der Prophet bei dieser Schilderung vorzugsweise an die schnelle Verfolgung des lydischen Heeres und an das unbehinderte Vorrücken des Cyrus gegen Sardes denkt, wobei diese Erfolge aber nicht als eben erst errungene, sondern nur als besonders glänzende beispielsweise in Betracht kommen. Jedenfalls aber lesen wir hier nur davon, daß Cyrus feindliche Heere geschlagen, vernichtet, in die Flucht gejagt, verfolgt habe, und unaufhaltsam immer weiter vorgerückt sei in der Verfolgung seiner Eroberungspläne; dagegen eine Beziehung auf die Belagerung und Eroberung Babels vermögen wir nicht zu entdecken und scheint uns diesem Zusammenhang ganz fremd zu sein. Seinecke gewinnt sie, indem er erklärt: „er geht zu Fuß einen Weg, den man überhaupt nicht kommt", und dies dann auf das Eindringen der Truppen des Cyrus in Babel in dem trocken gelegten Euphratbett bezieht. Aber schon die unpersönliche Auffassung des יָבוֹא ist in Anbetracht der vorhergehenden Verba in 3. Pers., die Cyrus zum Subject haben, unwahrscheinlich; das Verbum selbst wäre nicht gut gewählt (vgl. Jes. 42, 16. Hiob 28, 7 f.); und dieser specielle historische Zug paßt ganz und gar nicht in den oben erörterten Zusammenhang, zumal auf die Hauptsache, daß Cyrus auf diesem Wege das starke Babel gewonnen habe, gar nicht hingedeutet wäre.

Den aus Kap. 43, 1 entnommenen Beweis für das Vorhandensein des Cyrusedicts brauchen wir nur zu berühren; denn er stützt sich nur auf die handgreiflich falsche Erklärung der Worte קְרָאתִי בְשִׁמְךָ durch: „ich habe in deinem Namen eine Verkündigung ausgehen lassen", wobei an das Israel betreffende Edict gedacht werden soll. — In Kap. 43, 14 soll ferner die Eroberung Babels geradezu als vollendete Thatsache erwähnt sein. Aber wenn auch שִׁלַּחְתִּי als eigentliches Perfectum aufzufassen ist, so folgt daraus doch nur, daß Cyrus schon gegen Babel abgesandt, also schon auf seiner Expedition gegen die chaldäische Hauptstadt begriffen war. Dagegen fordert die Grammatik, daß man das Hinuntertreiben der flüchtigen Chaldäer in die Schiffe, also doch wol auch die Eroberung Babels als noch bevorstehend ansehe; denn es heißt וְהוֹרַדְתִּי, nicht וָאוֹרִיד. Die Stelle beweist also nicht für, sondern gegen Seinecke's Ansicht. — Ein besonderes Gewicht legt er (S. 148. 155) auf die Stelle Kap. 44, 27, in der von Cyrus Durchzug durch den Euphrat die Rede sein soll. Aber gesetzt, die vielgedeuteten Worte bezögen sich, wie auch Knobel annimmt, darauf, daß Babel nicht durch den Euphrat vor der Eroberung durch Cyrus geschützt sein soll, so ist doch jedenfalls diese Trockenlegung des Euphrat etwas noch Bevorstehendes; denn das Imperfect אוֹבִישׁ darf man nicht mit Seinecke als lebhafte Vergegenwärtigung von schon Geschehenem, sondern nur wie die andern Imperfecta, in welche die Participien übergehen (vgl. besonders אֲקוֹמֵם V. 26), futurisch auffassen. Und diese Ankündigung wäre dann immer noch viel allgemeineren Charakters, als die concret-geschichtliche Erfüllung in jenem Eindringen nach Babel in dem Euphratbette. Uebrigens machen die Stellen Jer. 50, 38; 51, 36 f., auf welche der Prophet hinzublicken scheint, wahrscheinlich, daß der Sinn vielmehr ist: durch Austrocknung des Euphrat soll Babel und seine Umgebung zur Wüste werden (vgl. auch Kap. 42, 15). Dann bildet der Vers einen Gegensatz zum 2. Glied des vorhergehenden: während Juda aufhören soll, eine Wüstenei zu sein, wird Babel zur Wüste. — Daß Seinecke im folgenden Vers (Kap. 44, 28) wieder einen Beweis für das Vorhandensein des Cyrusedicts findet, war zu erwarten. Sagt doch Cyrus (Esra 1, 2 f.) ausdrücklich, Jehova

habe ihm befohlen, ihm ein Haus in Jerusalem zu bauen! Wie genau stimmt dazu dieser Vers, zumal wenn man mit Seinecke וְלֵאמֹר von הָאֹמֵר abhängig macht und erklärt: „der zu Cyrus spricht ..... daß er zu Jerusalem spreche, sie werde erbaut und der Tempel werde gegründet“! Wir wollen nun nicht auseinandersetzen, warum wir für richtiger halten, das לֵאמֹר nach Ewald § 280, d als dem Participium gleichgeltend, und dem הָאֹמֵר coordinirt anzusehen, so daß zu erklären ist: „so daß er oder indem er (Jehova) zu Jerusalem sagt: es werde gebauet, und zum Tempel: werde gegründet“ [1]). Gesetzt, Seinecke's Erklärung sei die richtige, gesetzt auch, das Edict des Cyrus (Esra 1, 2 f.) sei in dem uns vorliegenden Wortlaut authentisch, und es bestehe eine nähere Beziehung zwischen ihm und unserer Stelle, müßte man dann nicht natürlicherweise die umgekehrte annehmen, daß nämlich Cyrus, wenn er erklärt, einen ihm die Sorge für den Tempelbau übertragenden Befehl Jehova's erhalten zu haben, diese Stelle unseres Weißagungsbuches im Sinne hat? Die Angabe des Josephus (Antt. XI, 1. 2), daß er durch die Bekanntschaft mit der Weißagung unseres Buches zur Erlassung des Edicts bestimmt worden sei, böte dann in der That eine viel einfachere und natürlichere Erklärung des Sachverhaltes dar, als Seinecke's Annahme, nach welcher vielmehr Jehova's Befehl an Cyrus, auf welchen dieser sich beruft, erst hinterher von dem Propheten concipirt worden wäre. — Um so mehr müßte so geurtheilt werden, da in Kap. 45, 13 die Befreiung der Gefangenen durch Cyrus bestimmt als etwas Künftiges dargestellt ist, so daß also das Befreiungsedict noch nicht erlassen sein konnte. Es ist unbegreiflich, wie Seinecke bei der Erklärung dieser Stelle an dem Widerspruch, in welchem sie mit seiner Ansicht steht, stillschweigend vorübergehen, und noch unbegreiflicher, wie er S. 10 auch diese Stelle (sie ist ungenau mit Kap. 44, 27 f. zusammengefaßt) als Zeugnis für das Vorhandensein des Edicts anführen konnte.

---

1) Diese Uebersetzung der letzten Worte ist der Seinecke'schen, nach welcher הֵיכָל vermöge dichterischer Licenz ausnahmsweise als femin. gebraucht wäre, vorzuziehen.

Ein gewichtiges Argument für seine Ansicht findet Seinecke darin, daß es „häufig" von Cyrus heiße: „Er ruft Jehova's Namen an, er erläßt eine Proclamation in Gottes Namen." Dies thue er eben in seinem Edict (S. 10 f.). „Häufig" sind nun dergleichen Aussagen gerade nicht. Der Verfasser scheint dabei zugleich an die Stellen zu denken, in welchen Ausdrücke, wie „mein Hirt" (Kap. 44, 28), „sein Gesalbter" (Kap. 45, 1), „Mann seines Rathschlusses" (Kap. 46, 11), „der den Jehova liebt" (Kap. 48, 14) von Cyrus gebraucht werden [1]). Indessen können diese Stellen hier nicht in Betracht kommen. Wird doch auch Nebukadnezar „Knecht Jehova's" genannt (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10, vgl. Ezech. 29, 18 ff.), und erklärt sich doch die noch auszeichnendere Charakterisirung des Cyrus hinreichend daraus, daß Nebukadnezar nur Vollstrecker des göttlichen Strafgerichts, Cyrus aber zugleich auch Ausführer des Liebesrathschlusses der Erlösung Israels war! Seinecke selbst erkennt S. 141 an, daß jene Ehrennamen schon dadurch motivirt sind, daß Cyrus Gottes Rathschluß zur Ausführung bringen sollte. Aber wenn auch nicht „häufig", so wird doch allerdings wenigstens in Kap. 41, 25 Cyrus durch den Ausdruck bezeichnet: יִקְרָא בִשְׁמִי. Seinecke erklärt ihn: „der in meinem Namen verkündigt", d. h. der seine Verkündigung in Jehova's Namen ausgehen läßt. Letzteres ist aber eine dem Sprachgebrauch nicht entsprechende Umschreibung. „Mit dem Namen Jehova's rufen" heißt bekanntlich am häufigsten „ihn anrufen", in einigen Stellen auch „ihn kundmachen" (Ex. 33, 19), namentlich lobend und preisend (Jes. 12, 4. Ps. 105, 1). Jedenfalls ist also Cyrus hier als Verehrer Jehova's bezeichnet. Wir stimmen nun Seinecke vollständig darin bei, daß die Berührungen des Parsismus mit dem israelitischen Monotheismus, insbesondere der beiden gemeinsame Gegensatz gegen die Bilderverehrung nicht ausreicht, diese Aussage zu erklären, daß vielmehr die Juden im

---

[1]) Wol auch an Kap. 45, 3, wo er die Worte הַקּוֹרֵא בְשִׁמְךָ unrichtig übersetzt: „der da verkündigt in deinem Namen", und dies dann erklärt: Gott spreche in dem im Namen des Cyrus ergangenen Edict vor allen Völkern seinen Willen aus!

Parsismus ebensowol Abgötterei erkannten, als in anderem Heidentum. Mit Recht beruft er sich auf das eigene Zeugnis des Propheten in Kap. 45, 3 u. 5, welches zeigt, daß derselbe sich der Verschiedenheit von Parsismus und Judentum wohl bewußt war. Denn er sagt dort ausdrücklich, daß Cyrus, als er berufen wurde, Jehova noch nicht kannte, vielmehr erst durch seine mit Jehova's Hülfe errungenen und dem Volke Jehova's Erlösung und Heil bringenden wunderbaren Erfolge zu der Erkenntnis geführt werden sollte, daß der Gott Israels es sei, der ihn berufen habe, und daß Jehova allein Gott sei. Aber ist denn diese Erkenntnis des Cyrus nicht in Kap. 45, 3, ebenso wie in Kap. 45, 6 dieselbe Erkenntnis bei allen Völkern im Osten und Westen, als etwas noch Künftiges dargestellt, als eine Erkenntnis, die er nach der noch bevorstehenden Eroberung Babels gewinnen wird? Seinecke meint freilich, daß selbst die dem Cyrus die Einnahme Babels und die Erbeutung seiner Schätze zusichernden Aussprüche in Kap. 45, 2 f. das Nochnichterobertsein Babels nicht beweisen könnten. Aber seine Berufung auf das die Gottesrede einleitende Perfectum אמר in V. 1, gemäß welchem nur eine der Vergangenheit angehörige Rede Gottes angeführt werde, die sich nach dem Folgenden bereits erfüllt habe (?), wird kein die prophetischen Schriften auch nur etwas näher kennender Leser gelten lassen. Ist nun in Kap. 45, 3 die Erkenntnis des wahren Gottes bei Cyrus noch etwas Zukünftiges, so dürfte es sich empfehlen, auch in Kap. 41, 25 zu übersetzen: „den der meinen Namen anrufen wird". Wenn man aber, im Hinblick darauf, daß nach Esra 1, 1 ff. Cyrus wirklich bei den Juden als Jehovaverehrer galt, glaubt präsentisch übersetzen zu müssen: „den, der meinen Namen anruft", so wird man zwar allerdings den Ausdruck nur durch die Annahme genügend erklären können, daß Cyrus zur Zeit der Weißagung seine Gunst gegen die Juden und seine Geneigtheit, ihnen zur Heimkehr und zur Wiederherstellung ihres nationalen Cultus zu verhelfen, schon irgendwie hatte kund werden lassen, was in Verbindung mit seinem Verfahren gegen den Bilderdienst bei den Juden die Vorstellung erwecken konnte, er habe sich der Verehrung Jehova's zugewandt; aber man wird nicht — wir dürfen schon sagen: im Widerspruch mit allen

sonstigen Zeitverhältnissen, welche die Weißagung voraussetzt — folgern dürfen, daß das Befreiungsedict selbst schon ergangen war.

Als ein besonders wichtiges Kapitel bezeichnet Seinecke Kap. 46, weil es diejenige Erklärung bestätige, welche den Propheten nach der Einnahme Babylons reden lasse. Es sind die Perfecta der ersten Verse, die er urgirt. Da fragt es sich aber doch, ob man nicht bisher recht daran gethan, in denselben sogenannte perfecta prophetica zu finden. Auch Seinecke erkennt an, daß der Prophet sich mehrfach über die traurige Gegenwart hinweg in die schönere Zukunft hineinversetze und seinen Standpunkt in der Zeit der Erfüllung seiner Weißagung oder auch hinter derselben und auf sie zurückschauend, nehme, z. B. Kap. 54, 1 ff.; 60, 1 ff.; 63, 1 ff. Warum soll nun dies nicht für Kap. 46 gelten, während doch in Kap. 46, 10 augenscheinlich der Rathschluß Gottes, den Cyrus vollführt (vgl. אִישׁ עֲצָתוֹ V. 11), als einer, der erst zu Stande kommen soll, bezeichnet ist? Ja hinterher nimmt Seinecke selbst jene Perfecta nicht anders, denn als perfecta prophetica. Denn gegenüber der durch Herodot bezeugten Thatsache, daß erst Xerxes (nicht schon Cyrus) den Belustempel beraubt hat, bemerkt er: „Der Prophet erwartet die Wegführung der kostbaren Götterbilder, wie es sonst Kriegsgebrauch war." — Wie der Prophet zu Anfang des Kap. 46 sich den bevorstehenden Fall Babels als geschehen lebendig vergegenwärtigt, so in anderen Stellen die nahe bevorstehende Befreiung des gefangenen Gottesvolkes. In der Plerophorie seiner Zuversicht, daß die Stunde der Erlösung bald schlagen werde, konnte er wahrlich jubeln: „Gott hat seinen Knecht Jakob erlöset", konnte er die Exulanten auffordern: „Ziehet aus, ziehet aus von Babel", auch ehe er das Befreiungsedict schwarz auf weiß vor Augen hatte; die Frage (S. 8): was solche Ausrufe für einen Sinn haben sollten, wenn Juda nicht ausziehen durfte, wenn Gott seinen Knecht nicht erlöst hatte? ist also ganz unmotivirt.

Indes will Seinecke in der zuletzt angeführten Aufforderung Kap. 52, 11 in den Schlußworten: „reiniget euch, die ihr Jehova's Gefäße traget" noch einen recht augenfälligen Beweis dafür finden, daß auch die in Esra 1, 7 f. berichtete Zurückgabe der ge-

raubten Tempelgefäße schon erfolgt war (S. 14 f.). Allein auch wenn seine Auffassung der Stelle richtig ist, so wäre die daraus gezogene Folgerung immer eine voreilige. Denn wenn die Israeliten unstreitig ein sehr großes Interesse an der Wiedererlangung der geraubten Tempelgeräthe hatten, warum soll der Prophet, der den Wiederaufbau des Tempels (nach Seinecke's Erklärung von Kap. 44, 28: auf Anordnung des Cyrus) und die Freilassung der Gefangenen und die Wiederherstellung Jerusalems durch Cyrus (Kap. 45, 13) ankündigt, nicht auch die Rückgabe jener Geräthe durch Cyrus erwartet, und darum die Priester und Leviten, als Träger derselben, zur Lustration aufgefordert haben? Es ist aber die dabei vorausgesetzte, herkömmliche Erklärung der Stelle keineswegs eine gesicherte. Vielmehr hat Bunsen's Erklärung, wornach die Israeliten Waffenträger (gleichsam Schildknappen) Jehova's, des eigentlichen Kämpfers, genannt werden, sowol das kriegerische (aus Ex. 14, 19 stammende) Bild des Heerführers und Zugbeschließers (V. 12), als den sonstigen Gebrauch der Redensart נֹשֵׂא כְלֵי פ' (vgl. Richt. 9, 54. 1 Sam. 14, 1—17; 31, 4—6. 2 Sam. 18, 15; 23, 37. 1 Chron. 10, 4 f.; 11, 39) für sich; und man gewinnt dann in dem Gedanken, daß die Exulanten als gewaffnetes Kriegsheer Jehova's ausziehen sollen, einen sehr passenden Gegensatz zu בְחִפָּזוֹן und בִמְנוּסָה. Der übergeistlichen Deutung Bunsens, die Waffen Jehova's bedeuteten das Gesetz, bedarf es dabei nicht.

Die Bemerkungen, daß die Stelle Kap. 49, 22 f. nichts Anderes sei als der poetische Commentar eines prosaischen Actenstücks, nämlich des Edicts des Perserkönigs (S. 15), und daß in Kap. 60, 4 und in diesem ganzen Kapitel das Edict durchklinge (S. 261), können wir auf sich beruhen lassen, da sie nur, wenn die eigentlichen Argumente Seinecke's beweiskräftiger wären, als wir sie befunden haben, Beachtung beanspruchen könnten.

Schon in unserer Prüfung der Beweisgründe des Verfassers haben wir gelegentlich positive Zeugnisse gegen seine Ansicht geltend gemacht. In Kap. 43, 14 u. 45, 2 f. ist die Eroberung Babels, in Kap. 46, 10 die Ausführung des göttlichen Rathschlusses durch Cyrus, wobei an das an Babel zu vollstreckende

Gericht (Kap. 48, 14), an die Erlösung der Gefangenen und den Wiederaufbau der Gottesstadt (Kap. 45, 13) zu denken ist, als noch bevorstehend dargestellt. Wir fügen jetzt noch andere positive Gegenzeugnisse hinzu. Doch kann es nicht unsere Absicht sein, alle Stellen zu beleuchten, deren volles geschichtliches Verständnis nur unter der Voraussetzung gewonnen werden kann, daß die Weißagung vor den letzten entscheidenden Unternehmungen des Cyrus gegen Babel geschrieben ist; denn solcher Stellen wären es allzuviele. Nur beispielsweise sei auf Kap. 40, 27 ff. und besonders auf Kap. 45, 9 ff. hingedeutet. Wir begnügen uns mit einer Anzahl ausdrücklicher Gegenzeugnisse. Daß in Kap. 42, 7 u. 22 und mehreren anderen Stellen vorausgesetzt ist, die Befreiung aus der Gefangenschaft sei erst noch zu erwarten, gibt auch Seinecke zu; nur will er bei den Gefangenen nicht bloß an die Exulanten in Babel, sondern auch an die in anderen Ländern, ja auch an die im heiligen Lande zurückgebliebenen Reste des Volkes denken. Aber einmal hat der Prophet zweifellos vorzugsweise die Exulanten in Babylonien im Sinne (vgl. z. B. Kap. 47, 6; 49, 24 f.), und sodann bleibt auch bei Seinecke's Deutung, wenn er die letzteren nicht geradezu ausschließen will, der Widerspruch dieser Stellen mit seiner Ansicht bestehen. — Daß in Kap. 47, 8 ff. dem noch unversehrten, in stolzer Sicherheit sich wiegenden Babel der herannahende plötzliche Untergang angekündigt ist, hat bisher niemand verkannt; erst unserem Verfasser war die Entdeckung vorbehalten, daß die Stadt schon erobert war, und daß ihr nur Plünderung und Zerstörung angedroht werde. Wie sich mit dieser Annahme der Wortlaut der Drohungen verträgt, mag der unbefangene Leser selbst beurtheilen. — Der in Kap. 49, 24 ff. enthaltenen Instanz gegen seine Ansicht weiß sich Seinecke nur durch die Annahme zu entziehen, bei dem Helden und Gewaltigen, dem sein Raub, dem seine Gefangenen abgenommen werden sollen, und bei den Bedrückern Israels, die mit ihrem eigenen Fleisch und Blut gespeist und getränkt werden sollen, habe man nicht an die schon „unschädlich gemachten" Chaldäer, sondern an die um Juda wohnenden Völker, besonders an die Edomiter zu denken, die einen Theil des Landes in Besitz genommen hatten. Dieselbe Annahme soll auch bei der Stelle

Kap. 51, 12 ff. aushelfen. — Daß es in Kap. 51, 9 ff. dem Propheten sichtlich „zu lange dauert mit der Hülfe“, daß in Kap. 58, 2 ff. das Volk klagt, weil Jehova noch immer mit der Hülfe zögert, daß nach Kap. 59, 9 ff. die durch Gottes Gericht herbeizuführende Erlösung und Hülfe den Israeliten immer noch ferne ist, daß der Prophet in Kap. 63, 15 bis 64, 11 auf's inbrünstigste im Namen seines Volkes bittet, Gott möge sich desselben doch endlich erbarmen und rettend annehmen, bemerkt der Verfasser selbst; aber doch soll Babel schon gefallen, den dortigen Exulanten schon die Freiheit geschenkt, die Erlaubnis zur Heimkehr gegeben und der Wiederaufbau des Tempels angeordnet gewesen sein! Nur war von dieser Erlaubnis noch nicht Gebrauch gemacht, und die noch in Kanaan wohnenden Israeliten hatten von den Edomitern und anderen Nachbarn noch zu leiden; vornehmlich aus ihrer Lage sind alle diese Klagen und Bitten zu erklären. Und doch erschien unserem Propheten das Edict des Cyrus „als die Morgenröthe eines neuen Tages, der schöner zu werden versprach, als alle vorigen“ (S. 26); doch jubelt er darüber, daß durch dies Edict Gott sein Volk schon erlöst hat. Wir müssen unsere völlige Unfähigkeit eingestehen, dies zusammenzureimen und es psychologisch zu erklären, wie bei solcher Sachlage und solcher Auffassung derselben doch noch jene tieftraurigen Klagen, jene inständigen, flehentlichen Bitten, Gott möge sich doch endlich seines Volkes erbarmen, deren Inbrunst Gott gleichsam vom Himmel herabziehen will, über die Lippen des Propheten kommen können.

Etwas leichter, als uns, wird allerdings Seinecke die psychologische Erklärung dieses Zwiespalts in der Seele des Propheten, indem er annehmen kann, es sei der von dem Propheten schwer empfundene Druck der ihn unmittelbar umgebenden Verhältnisse, welcher zeitweilig seine Freude über das Befreiungsedict so tief herabstimmt und seine hoffnungsreichen Aussichten umdüstert. Es führt uns dies auf den zweiten Hauptgegenstand unserer Prüfung, auf Seinecke's Ansicht über den Ort, wo die Weißagung ergangen und abgefaßt ist. Daß der Prophet inmitten der babylonischen Exulanten gelebt und gepredigt hat, ist nach ihm nur ein „grundloses Vorurtheil“ (S. 172). Vielmehr ist die Weißagung

von Jerusalem ausgegangen, und dort hat der Prophet gewohnt; er gehörte also zu dem im heiligen Lande zurückgebliebenen Rest. Man wird von dieser Behauptung noch mehr überrascht sein, als von der über die Abfassungszeit. Sehen wir uns die Beweise dafür näher an. Der erste liegt in den Worten Kap. 40, 9, die „gar keinen Sinn" haben sollen, wenn man sich den Propheten in Babylon denke (S. 1 f. 76 f.). Ganz richtig bemerkt der Verfasser, daß unter Zion und Jerusalem in dieser Stelle nicht die im Exil lebenden früheren Bewohner Jerusalems verstanden werden können, sondern nur die Metropole selbst. Aber folgt denn daraus, daß der Prophet in Jerusalem sein muß? Der Gottesstadt gilt die Heilsverkündigung in erster Linie; sie sieht auch das Heil, den als Erlöser seines Volkes erscheinenden Gott, zuerst. Kann denn da nicht auch ein in Babylonien lebender Prophet, indem er sich in die Zeit versetzt, in welcher Jehova's Heilsoffenbarung eben erfolgt ist, die Gottesstadt, die, obwol in Trümmern liegend, als ideale Person fortbesteht (vgl. Kap. 52, 9), auffordern, die Freudenkunde im ganzen Land zu verbreiten? Dasselbe gilt von Stellen wie Kap. 52, 1; 62, 11; und wenn Seinecke im allgemeinen bemerkt, „Alles weise im Text auf Judäa und Jerusalem hin, als auf den Boden der Weißagung" (S. 3), so ist natürlich ohne weiteres zuzugestehen, daß der Prophet im Geiste im heiligen Lande und in der heiligen Stadt zu Hause ist; aber damit ist selbstverständlich noch nicht bewiesen, daß er auch dort gelebt und gewirkt hat. — Die Meinung Hitzigs und Knobels, in Kap. 66, 1 ff. bekämpfe der Prophet den Plan einer Partei unter den Exulanten, Jehova in Babylonien einen Tempel zu bauen, weist Seinecke mit gutem Grund als völlig verfehlt zurück. Richtig denkt er an einen Tempel in Jerusalem und findet in der Stelle eine Erklärung Gottes, daß er von den Gottlosen und Unbußfertigen weder einen Tempel gebaut, noch Opfer dargebracht haben wolle. Daß in Kap. 66, 6 Jehova's Stimme von der Stadt und vom Tempel her erschallt, will er daraus erklären, daß sie, obschon in Trümmern liegend, doch heilige Gottesstätten bleiben. Richtiger hätte er mit den meisten Erklärern angenommen, daß sich der Prophet hier Stadt und Tempel

als wiederaufgebaut vergegenwärtige; denn ebenso vergegenwärtigt er sich ja gleich in V. 7 die plötzliche Wiederbevölkerung Jerusalems durch die heimkehrenden Exulantenschaaren als schon geschehen. Doch thut dies hier nichts zur Sache. In keiner Weise aber ist abzusehen, warum der Prophet, um so reden zu können, in Jerusalem gelebt haben müßte; warum er nicht, in Babylonien lebend, unbußfertige Exulanten, die äußerlich, und theilweise sogar in Verbindung mit Abgötterei, am Jehovadienst festhielten (Kap. 58, 1 ff.), und sobald als möglich nach Kanaan zurückkehren und den Tempel und Opfercult wiederherstellen wollten, in diesen Worten sollte anreden können.

Bestimmtere Anzeichen des Aufenthalts des Propheten in Jerusalem findet Seinecke in Kap. 49, 12, wo das Mittelmeer als westliche Grenze des Landes genannt werde (S. 3); aber nicht als westliche Grenze, sondern als Bezeichnung der Himmelsgegend des Westens ist dort das Meer genannt, nach bekanntem hebräischen Sprachgebrauch, den doch wol auch ein in Babylonien schreibender Hebräer nicht verleugnen wird. — Ferner in Kap. 41, 8 f.; hier sagt Gott, daß er Israel ergriffen und berufen habe von den Enden und Säumen der Erde her. Seinecke denkt dabei mit Ewald und Delitzsch an die Berufung Abrahams aus Ur in Chaldäa, worin er dann einen Beweis findet, daß der Prophet nicht auch im Osten, in Babylonien zu suchen sei. — Er hätte sich für seine Erklärung auf die gewöhnliche Bedeutung der Ausdrücke: „das Ende der Erde“, „das Ende des Himmels“, „die Säume der Erde“ berufen können, da dieselben allerdings in der Regel den fernsten Osten bezeichnen (vgl. z. B. Deut. 28, 49. Jes. 5, 26; 13, 5; 24, 16 und die Formel „vom Meer bis zum Ende der Erde“ Sach. 9, 10. Ps. 72, 8). Da man aber nicht wird in Abrede stellen können, daß ein in Babylonien lebender Prophet die Berufung Abrahams aus dem auch für ihn fernen Ur Chasdim nach dem Lande Kanaan in den Israeliten gewohnter Weise, als Berufung aus dem fernen Osten bezeichnen konnte, so wäre die Folgerung, der Prophet habe in Kanaan gelebt, immer eine voreilige. Indes ist die Möglichkeit, daß der Ausdruck auch vom fernen Westen gebraucht werden konnte, schon

durch den Plural „die Enden der Erde“ und die Formel „von einem Ende der Erde bis zum andern“ (Deut. 13, 8; 28, 64. Jer. 25, 33) verbürgt; und wenn wir uns auch nicht auf Kap. 48, 20 berufen wollen, wo im Gegensatz zu Babel, von wo der Jubelruf ausgeht, das Ende der Erde vom fernen Westen verstanden werden könnte (denn „bis zum Ende der Erde“ bedeutet dort wol nur, wie Kap. 62, 11, „überallhin“), so werden doch die Ausdrücke unserer Stelle auf den fernen Westen bezogen werden müssen; denn hier ist ja vom geschichtlichen Vollzug der Erwählung Israels die Rede, und als solcher gilt überall im Alten Testament nicht schon Abrahams Berufung (wenn auch Israel um Abrahams willen erwählt ist), sondern die Ausführung Israels aus Aegypten. Es kann sich hier um so weniger anders verhalten, da in V. 8 Israel ausdrücklich von dem Ahnherrn Abraham unterschieden ist; es wäre sehr unnatürlich, wenn gleich darauf vom geschichtlichen Vollzug seiner Erwählung so gesprochen würde, daß es als noch in den Lenden des Ahnherrn befindlich von diesem repräsentirt wird. Weist aber unser Prophet mit dem Ausdruck „Enden und Säume der Erde“ auf Aegypten hin, so ist dieser ungewöhnliche Sprachgebrauch gerade ein Beweis, daß er nicht in Kanaan, sondern in Babylonien gelebt haben muß. — Weiter beruft sich Seinecke darauf, daß in Kap. 52, 11 mit dem Ausdruck מִשָּׁם „von dort“ auf Babel hingewiesen ist. Aber daraus wird man nicht mehr folgern dürfen, als daß der Prophet nicht in der Stadt selbst weilte. Man wird dann aber auch aus dem auf Jerusalem hinweisenden מִשָּׁם in Kap. 65, 20 zu folgern haben, daß auch Jerusalem nicht sein Aufenthaltsort war. Die Bemerkung, mittelst welcher Seinecke dieser Folgerung zu entgehen sucht, der Prophet denke an das neue Jerusalem, wird man schwerlich ausreichend finden. In Kap. 52, 5 findet er freilich auch eine Hinweisung auf Jerusalem durch den Ausdruck פֹה „hier“; aber damit, daß in V. 1 u. 9 von Jerusalem die Rede ist, kann diese Erklärung nimmermehr als richtig erwiesen werden. Nachdem in V. 4 die beiden früheren Bedrückungen des Gottesvolks durch die Aegypter und die Assyrer erwähnt sind, muß zweifellos in V. 5 von der gegenwärtigen Bedrückung durch die

Chaldäer die Rede sein; wenn darum das פה örtlich gemeint ist, so kann nur an das Land des Exils gedacht werden; und die Stelle beweist dann nicht für, sondern gegen die Ansicht Seinecke's. — Wenn er endlich auch die ganz besondere Rücksichtnahme des Propheten auf die Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres daraus erklären will, daß ihm, weil er in Kanaan lebte, die griechischen Länder und der Westen am nächsten lagen (S. 165), so beruht dies nur auf der früher erwähnten Verkennung der Bedeutung, welche das Wort איים im Sprachgebrauch dieses Propheten hat. — So erweisen sich auch hier alle seine Argumente als hinfällig.

Die Annahme, der Prophet habe inmitten der babylonischen Exulanten gelebt und gewirkt, welcher es nach Seinecke an „jedem haltbaren Grund" fehlt, scheint uns nach dem ganzen Inhalt und der gesamten Haltung seiner Predigt unabweislich. Er sagt selbst, daß er zu den Gefangenen gesandt sei, um ihnen die nahebevorstehende Befreiung anzukündigen (Kap. 61, 1); er redet sie nicht nur an — was allerdings auch in einem Sendschreiben, ja in lebhafter Vergegenwärtigung auch in einer an anderm Ort und vor anderen Hörern gehaltenen Predigt hätte geschehen können —, sondern er faßt sich auch bei Schilderung ihrer Lage, in der ersten Perf. Plur. redend, mit ihnen zusammen, sowol in Kap. 59, 9 ff. als in Kap. 64, 5 f.; und wenn es auch in ersterer Stelle möglich sein sollte mit Seinecke an die Lage der in Kanaan zurückgebliebenen Reste des Volkes zu denken, so weist doch in der andern das Bild des vom Winde fortgeführten welken Blattes augenscheinlich auf die in's Exil Geführten hin. Das inbrünstige Gebet darum, daß Gott sich seines Volkes doch endlich erbarmen und es endlich erlösen möge (Kap. 63, 7 bis 64, 11), wird überhaupt in Haltung und Ton doch nur dann recht begreiflich, wenn der Prophet selbst mit seinen Volksgenossen Befreiung aus der Noth des Exils zu erhoffen hatte. Er kennt ferner nicht nur die äußere Lage, sondern auch die verschiedenen Gesinnungen und Stimmungen der Exulanten auf's genaueste; er unterscheidet die einzelnen Parteien unter ihnen und richtet seine Rede bald an die heidnisch gesinnte, deren Interesse mit dem der Chaldäer zusammenfiel, und die sich noch, wie diese selbst, im Vertrauen auf die Festigkeit Babels in stolzer Sicherheit

wiegte, und die treuen Jehovaverehrer verfolgte, bald an die bloß äußerlichen Jehovaverehrer, bei denen Aufregung, Bangigkeit, Mißmuth, Unzufriedenheit mit dem göttlichen Weltregiment vorherrschten (vgl. besonders Kap. 45, 9 ff.; 58, 1 ff.), bald an die noch treuen Jehovaverehrer; er berücksichtigt ihre Zweifel, ihre Bedenken, ihre kleinmüthigen, verzagten Gedanken, ihre ängstliche Furcht vor den übermüthigen Zwingherren und beantwortet alle die Fragen, die ihnen schwer drückend auf dem Herzen liegen mußten. In mancher Trostrede, in mancher Zurechtweisung ist ein tieferes Verständnis der Gedankenzusammenhänge kaum möglich, wenn man die Rede nicht als inmitten der Exulanten gesprochen ansieht. Man lese nur aufmerksam Stellen wie Kap. 41, 8—20; 45, 9—16; 50, 1—3; 51, 9—16 u. a. Wo von dem Jehovacult der Angeredeten gesprochen ist, wird eben nur das erwähnt, worauf derselbe bei den Exulanten in Babel sich beschränken mußte: Sabbatfeier, Fasttage, Gebet [1]; dagegen sind die Abgöttischen unter den Angeredeten solche, „die den heiligen Berg Jehova's vergessen“ (Kap. 65, 11, vgl. Ps. 137, 5 f.). — Zu solchen aus dem Inhalt unserer Weißagung sich ergebenden Nöthigungen zu der Annahme, daß Babylonien der Aufenthaltsort unseres Propheten war, kommt noch, daß Seinecke's Ansicht nach allem, was wir über die äußeren geschichtlichen Verhältnisse wissen, von vornherein unmöglich erscheint. Gewiß haben wir anzunehmen, daß nach dem Fall Jerusalems und der Wegführung der Exulanten doch immer noch manche Israeliten im heiligen Lande zurückblieben, und manche Versprengte und Geflohene schon während der Dauer des Exils einzeln wieder dahin zurückkehrten. Daß aber vor der Heimkehr der Exulanten unter Serubabel in Jerusalem selbst (von dem auch Seinecke sagen muß, es sei nach Jes. 40—66 ein Trümmerhaufen) ein Prophet hätte wohnen, und vor einer Zuhörerschaft, in der er Israel re-

---

[1] Wenn Seinecke S. 22 meint, daß auch die Jehova treuen Israeliten, die er in nicht ganz kleiner Zahl schon vor der Heimkehr der Exulanten in Kanaan und in Jerusalem wohnen läßt, keine Opfer darbringen konnten, so lange der Tempel fehlte, so hat er vergessen, daß nach israelitischem Glauben unter Umständen auch der einfachste Altar als Opferstätte genügte (vgl. Esra 3, 2—6).

präsentirt sah, hätte öffentlich auftreten können, das ist schlechterdings undenkbar.

Auch sein Irrtum hinsichtlich des Aufenthaltsorts des Propheten, wenn er auch nicht von so tiefgreifenden Folgen für die Gesamtauffassung der Weißagung ist, wie der über den Zeitpunkt des Auftretens desselben, ist doch nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf die Erklärung einer ganzen Reihe von Stellen geblieben. Wir denken dabei nicht bloß an die schon oben erwähnte Beziehung einer Anzahl von Stellen, die von den chaldäischen Tyrannen verstanden sein wollen, auf die Edomiter; sondern namentlich auch an die zahlreichen Stellen, in welchen von Gottes Schutz und wunderbarer Fürsorge für die aus Babylonien durch die Wüste heimziehenden Exulanten die Rede ist. Es ist wahr, daß specielle Beziehungen hierauf von manchen Auslegern auch in Aussprüche von viel allgemeinerem Inhalt eingetragen worden sind, wie sich denn Seinecke mit Recht in Bezug auf Kap. 40, 10 u. 11 gegen solche Eintragungen verwahrt [1]. Aber wenn er in den Stellen Kap. 40, 3 f. [2]; 41, 17—20; 43, 18 ff.; 49, 9 ff.; 55, 12 f. die Ankündigung findet, daß in dem jetzt wüste daliegenden Lande Juda Wasserquellen sprudeln, die herrlichsten Bäume wachsen und die verödeten Straßen wieder gebahnt werden sollen, wenn er in Kap. 42, 16 den Weg rein bildlich von dem Weg des Heils verstehen, und Kap. 48, 21 von der Ausführung Israels aus Aegypten versteht, dagegen nur Kap. 57, 14 und 62, 10 ff. anerkennt, daß von der Wegbereitung für die nach Jerusalem heimkehrenden Exulanten die Rede ist, — freilich nicht ohne nachdrücklich zu betonen, man habe nicht bloß an die in Babylonien befindlichen zu denken — so hat er weder den Inhalt und Zusammenhang jener Stellen, noch die erläuternde Parallele Jes. 35, die er mit Recht demselben Propheten zuschreibt (S. 36), gehörig beachtet, sondern hat seine Erklärung auch in einem Maße, wie er es gar nicht nöthig gehabt

---

[1]) Umgekehrt hat er Kap. 40, 7 f. zu speciell historisirend gedeutet (S. 74. 83).

[2]) Nach der Analogie der anderen Stellen ist hier der durch die Wüste zu bahnende Weg derjenige, auf welchem Jehova selbst sein erlöstes Volk aus Babylonien nach Kanaan zurückführen will.

hätte, von seiner Ansicht über den Aufenthaltsort des Propheten bestimmen lassen. Wir wollen auf die Exegese dieser Stellen nicht mehr näher eingehen. Wer sie vorurtheilslos und aufmerksam liest, ihre gegenseitige Beziehung beachtet, den Anspielungen auf die wunderbare Fürsorge Gottes während der Wüstenwanderung nach dem Auszug aus Aegypten gebürend Rechnung trägt und die erläuternde und nicht miszuverstehende Parallele Kap. 35 (deren Ausdruck in einigen jener Stellen sogar wiederaufgenommen ist) vergleicht wird den wahren Sinn kaum verfehlen können.

Am Ziel unserer Aufgabe angelangt, bedauert Referent gerade die neuen Ansichten, welche dem Verfasser selbst am wichtigsten sind, als ungegründet und unhaltbar haben erweisen zu müssen; dabei ist er aber der Ueberzeugung, daß das angezeigte Werk nicht nur durch das Gute und Richtige, was es enthält, sondern auch durch jene Irrtümer an seinem Theil dazu beiträgt, daß die Wahrheit in helleres Licht gestellt wird, und rechnet im übrigen auf jenen „Geist der Entsagung und Selbstverleugnung", von dem der Herr Verfasser am Schluß seines Vorwortes wünscht und hofft, daß er immer mehr herrschen werde im Leben wie in der Wissenschaft.

D. Ed. Riehm.

2.

Ueber religiöse Erziehung und über Religionsunterricht in den Volksschulen. Eine Conferenzarbeit von **J. D. Seisen,** Lic. theol., evang. Pfarrer zu Willstätt. Karlsruhe (Braun'sche Hofbuchdruckerei) 1871. 130 S. 8°.

Hinsichtlich der religiösen Erziehung im allgemeinen und des Religionsunterrichts in der Volksschule im besonderen befinden wir uns gegenwärtig in einer ähnlichen Lage, wie zur Zeit der beginnenden Reformation Luther, da der trostlose Zustand der Schulen und des Religionsunterrichts in denselben und im Zu-

sammenhange damit der Zustand der religiösen Erkenntnis im Volk, ja sogar im Lehrerstand, ihn zur Abfassung seines kleinen und großen Katechismus bewog. Das Elend ist zwar heute nicht ganz das nämliche, es ist aber ein ebenso großes wie damals. Die großen und herrlichen Wirkungen der deutschen Reformation, wie sie sich im Laufe der drei Jahrhunderte an dem Leben des deutschen Volkes nach allen Seiten gezeigt haben, haben auch für die Erziehung und die Schule so viel geleistet, daß es ganz undenkbar ist, nur dasselbe Mittel in Anwendung zu bringen, welches zu Luthers Zeit sich segensreich erwiesen hat, etwa die Abfassung eines wenn auch noch so gut ausgewählten, noch so trefflich geordneten Memorirstoffs. Wir denken nicht gering von der deutschen Pädagogik, von der deutschen Volksschule. Wir wollen unumwunden anerkennen, daß der recht eigentlich durch die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts zu seiner Selbstheit, Eigentümlichkeit und Größe erwachte und entwickelte Geist des deutschen Volkes auch in Zeiten politischer Zerrissenheit und Ohnmacht in der Pädagogik Großes geleistet und dadurch in vorzüglicher Weise dazu vorgearbeitet hat, daß das deutsche Volk nun die ihm gebührende Weltstellung eingenommen hat und zweifellos behaupten wird. Aber innerhalb der allgemeinen Pädagogik ist die religiöse Erziehung, speciell der Religionsunterricht in der Volksschule die schwächste Seite, ja geradezu eine schmachvolle Seite der öffentlichen, amtlichen, durch Gesetz geregelten, zum Vollzug kommenden Pädagogik der Gegenwart in deutschen Landen. Wenn die realen Mächte des Unterrichts — Anschauungsunterricht, Sprachlehre, Mathematik, Naturlehre, Geographie — in der gegenwärtigen Volksschule ihre richtige Verwendung finden und diese Verwendung in gedeihlicher Entwicklung und bestem Fortgang pädagogischen Strebens immer mehr den Anforderungen der Gegenwart zu entsprechen sucht, so bleibt der Religionsunterricht in einer Knechtsgestalt der Unzulänglichkeit, daß wir gar nicht das Recht haben, uns über die Verirrung zu wundern, welche in unseren Tagen einerseits den Religionsunterricht aus der Volksschule ganz ausschließen möchte, andererseits einen confessionslosen, der geschichtlichen Bestimmtheit und des geschichtlichen Inhalts entleerten, in der Luft schwebenden

Religionsunterricht will. Wird der Religionsunterricht bei dieser Verirrung in beiden Fällen an die Luft gesetzt, so geschieht es vorzüglich, ohne daß wir andere Ursachen ganz ausschließen wollten, weil der Religionsunterricht, wie er gegenwärtig beschaffen ist, nichts taugt, nicht Schritt hält mit den pädagogischen Anforderungen der Zeit, weil die in der heutigen Volksschule erstrebte religiöse Bildung nicht im Einklang steht mit der Geistesbildung, in deren Dienst die heutige Volksschule sich sonst stellt. Dieser Misstand ist für das gesamte Leben unseres Volkes im höchsten Grade beklagenswerth. „Es wird sicher nicht zu viel gesagt sein, daß ein großer Theil jener zugestandenen Abwendung unseres Geschlechts von der Kirche und leider eben auch von der Religion selbst, ferner das Vorhandensein der schreckhaften Unwissenheit und Unfähigkeit, in religiösen Dingen zu urtheilen, und die dadurch möglich gewordene tendenziöse Beeinflussung der Massen, die absichtliche oder zelotische Irreleitung des Volkes auf die Rechnung des mangelhaften oder verfehlten Religionsunterrichtes kommt. Auch ohne daß man die Gegenwart in allzutrüber Färbung erblickt, kann man sich doch nicht verhehlen, daß große Anstrengung nöthig ist, um diese Zustände, von denen das Wohl und Wehe von Einzelnen, von Familien und ganzen Gemeinden abhängt, günstiger zu gestalten."

Die Broschüre, der wir letztere Worte und zwar Seite 1 derselben ausgeschrieben haben, will nun zur Lösung der großen Aufgabe, dem Religionsunterrichte die gebührende, die ganze Erziehung beherrschende Stellung im Organismus der Volksschule zu sichern, einen Beitrag liefern. Der Inhalt der kleinen Schrift ist zum Theil ein allgemeiner: die religiöse Erziehung, und zum Theil ein besonderer: die Behandlung des Religionsunterrichts in der Volksschule. Ganz vorzüglich sind die leitenden Gedanken und Grundsätze, die der Verfasser zunächst für die Ausführung der religiösen Erziehung des Kindes gibt, so lange dasselbe in seinen ersten Kinderjahren im Schooße der Familie lebt und sein Geistesleben dort zum Erwachen und zum Bewußtsein kommt. Wir lernen es in dem Buche, wie außerordentlich viel für religiöse Erziehung und Bildung selbst im zartesten Kindesalter gethan werden kann, ohne pedantischen Lehrton, ohne pietistische Verschränkung, die der kind-

lichen Entwickelung im Sinne der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit schon so oft schädlich, ja verderblich gewesen ist, ohne das gemachte Wesen, das in die Natur des Kindes so leicht eine religiös sein sollende Unnatur hineinlegt, und noch Schlimmeres fördert. Der Verfasser stellt zwar hohe Anforderungen an die häusliche religiöse Erziehung, aber sie sind doch im ganzen und wesentlichen erreichbar in einem von christlichem Geiste getragenen Hause, insbesondere durch den christlichen Sinn einer vernünftigen Mutter.

Hier aber müssen wir auch unser Bedauern aussprechen darüber, daß der Verfasser bei der Veröffentlichung seiner dankenswerthen Arbeit die Form des Vortrags in einer Conferenz von Fachgenossen beibehalten hat. Gerade der Theil des Büchleins, der von der häuslichen Erziehung handelt, ist in einem fast schwerfälligen, gelehrten Tone gehalten, daß es leider unmöglich ist, das Buch in einen größeren Leserkreis einzuführen und man also verzichten muß, diese sehr werthvollen Partieen des Buches an die gewünschte Adresse zu befördern, nämlich an die christlichen Eltern selbst, die ihre Kinder religiös erziehen wollen. Wenn dieser Uebelstand gerade um des vortrefflichen Inhalts willen zu beklagen ist, so empfehlen wir doch nun um so mehr diesen Abschnitt den Geistlichen selbst, die sich getrieben fühlen, für religiöse Erziehung im Schooße der Familie innerhalb der Gemeinde zu wirken und die Saatkörner des ewigen Lebens durch Vermittlung der christlichen Eltern in die im ersten Erwachen des Geistes begriffenen kindlichen Seelen zu legen. Für ihre dahin gerichtete Thätigkeit auf der Kanzel und in der Seelsorge werden sie in dem Buche bei den richtigsten leitenden Gesichtspunkten treffliche Winke finden, die sie dankbar benutzen werden. Der Verfasser geht bei diesem ersten Theil ganz von psychologischen Grundsätzen aus: er will die weise Benutzung der kindlichen Natur für den religiösen Inhalt, der dem Kinde gegeben werden soll. Nur auf diese Weise vermag der religiöse Inhalt Verstand, Gemüth und Gewissen des Kindes zu erwecken zu beleben und zu läutern. Es soll dabei in erster Reihe nicht die ferne Zukunft berücksichtigt werden, sondern die unmittelbare Gegenwart seines kindlichen Fühlens und Wollens. Es schließt sich ja alle Erziehung an das allmähliche Wachsen an.

Der psychologische Grundsatz, die Accommodation an die kindliche Natur, das Fortschreiten vom Leichteren zum Schwerern, vom Einfachen zu complicirtern Verhältnissen, namentlich in geschichtlicher Beziehung, der stufenmäßige Gang des Unterrichts, bei welchem dem Kinde niemals etwas zugemuthet werden darf, wozu die Voraussetzungen des Verständnisses ihm fehlen, beherrscht alle Ausführungen des Verfassers über den Religionsunterricht in der Schule. Zu dem psychologischen Moment kommt da als zweites dem ersten beherrschenden zwar untergeordnetes, aber doch den Gang des Unterrichtes bestimmendes, das geschichtliche Moment, hinzu. Die biblische Geschichte, die Offenbarung Gottes im Volke Israel und in Jesu Christo, die Entwickelung des Reiches Gottes, vorbereitend im Alten Testament, sich vollendend im Neuen, ist das Fleisch und Blut des Religionsunterrichts in der Volksschule (und in jeder Schule), an welches sich alles übrige die christliche Lehre Betreffende anschließt. Es wird mit Recht von dem Verfasser gerügt, wenn die christliche Lehre oder der Katechismus von der biblischen Geschichte als etwas Besonderes getrennt wird. Es soll nicht so sein, daß „die Bestandtheile des Materials des Religionsunterrichts so nebeneinander hergehen, daß kaum hier und da eine Verknüpfung und Beziehung zu Stande kommt" (S. 98). Und gleich im Hinblick auf die erste Lehrstufe heißt es: „Da wir die Grundlagen des religiösen Unterrichts an geschichtliche Gestalten anknüpfen müssen, so ist uns das Geschichtliche der eigentliche Kern des Unterrichts, um welchen herum die bezüglichen Aussprüche der heiligen Schrift, Lieder, treffende Sinnsprüche, den umschließenden Rahmen bilden, innerhalb dessen das Gesamtbild in seinen scharfen und strengen, oder sanften und weichen Zügen ausgeprägt und gehoben hervortritt" (S. 81). Der methodische Gang des Unterrichts soll auf allen Stufen unter den Einfluß des geschichtlichen Moments gestellt werden. Bei dieser geschichtlichen Auffassung wird am sichersten die Gefahr vermieden, daß Dogmatik an die Stelle der Religion in diesem Unterrichte tritt, über welche der Verfasser sich so äußert: „Wir möchten der Gefahr entgegentreten, den Glaubenswahrheiten in dogmatisirender Behandlung zu viel Spielraum zu gönnen, ohne daß dieselben stets auf die ihnen entsprechenden Wirkungen in der

Innenwelt zurückgeführt werden. Gerade hierin liegt einer der größten Schäden unserer gegenwärtigen Zustände, daß dieses sogenannte Lernen mit seiner Ablösung von den auf's Innere zu ziehenden Linien am Ende mehr eine Nomenclatur, ein auswendig gelerntes Register von christlichen Glaubenssätzen ist, als eine auch nur halbwegs mit der innern Zuständlichkeit in Verbindung gebrachte, wirksame Kenntnis der Lehren des Christentums." (S. 79.) Von anderem abgesehen wird diese Anknüpfung des gesamten Unterrichtsstoffs an den geschichtlichen Gang der göttlichen Offenbarung am meisten dem pädagogischen Grundsatze der Concentration entsprechen. So wird denn ein und derselbe Gegenstand in jedem der acht Schuljahre, welche unsere Volksschüler vom vollendeten 6. bis 14. Lebensjahre durchlaufen, alljährlich behandelt. Aber in geschicktester Weise weiß der Verfasser jede ermüdende, die Geistesanregung tödtende und erstickende bloße Wiederholung, die den Stoff der biblischen Geschichte den Schulkindern langweilig und lästig macht, zu vermeiden, vielmehr gewinnt dieser nach dem ihm innewohnenden Reichtum für jeden Jahrgang der Schule neue Beziehungen, neue Auffassungen seines Inhalts im Anschluß an die mit jedem Jahre wachsende, stetig fortschreitende Fassungskraft und Befähignng der Schüler. Was der Verfasser nach dieser Seite in seiner Darstellung eines Lehrplans für den Religionsunterricht gethan, dürfte am meisten die Beachtung der Fachgenossen verdienen. Gegenüber von dieser für die Volksschule hier durchgeführten Aufgabe, für jede der acht Schuljahre oder Classen, den für den Religionsunterricht zu benutzenden Stoff der biblischen Geschichte, jeweils in erweiterter Auffassung, in größerer Vertiefung und Durchdringung seines Inhalts erscheinen zu lassen, muß es als ein eigentümliches Armutszeugnis gelten, wenn auf höheren Schulen, auf Lyceen und Gymnasien, für den Religionsunterricht häufig mehrere Classen zusammengeworfen werden, die sonst in allen anderen Unterrichtsgegenständen geschieden sind.

Der Verfasser unterscheidet zwei Stadien des Religionsunterrichts, das erste für das vollendete 6. bis 10. Lebensjahr, das zweite für das 11. bis 14. Lebensjahr. Im ersten Stadium wird der Inhalt der biblischen Geschichte mit geschickter Benutzung

sonstiger biblischer Worte und Sprüche als erbaulicher, das kindliche Gemüth einfach erhebender Stoff benutzt, wie sich Gottes Allmacht, Weisheit, Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit darin offenbart; es werden die Glaubenshelden des Alten Testaments in biographischer Weise behandelt; dem Neuen Testament ist nun ganz und gar Jesus Christus der Mittelpunkt, und alles Uebrige soll in Beziehung auf ihn gestellt werden. Wir müssen es uns versagen, auf das Einzelne einzugehen.

In dem zweiten Stadium soll die Geschichte des Reiches Gottes in ihrem organischen Zusammenhange als fortschreitende Entwickelung, als fortgehende Offenbarung Gottes im Unterricht behandelt werden. „Dieser zweiten Hälfte wird, was zur Begründung christlichen Wissens und Thuns gehört, vorbehalten werden müssen" (S. 93). Auch hier, wo das Geschichtliche immer mehr Bedeutung gewinnt, das Biographische sich zur vollern geschichtlichen Zusammenfassung auszugestalten hat, soll dennoch die gesamte religiöse Erziehung dem beherrschenden psychologischen Momente treu bleiben. „Das ausschließliche Geschäft des Religionslehrers ist hier überall Vermittlung des objectiv gegebenen Lehrstoffes mit der Innenwelt des Kindes, und je sicherer er dieses Innerste zu treffen, je erfolgreicher er dasselbe für die religiösen Wahrheiten zu beleben, das Kind mit religiösem Geiste zu erfüllen weiß, desto besser hat er seine Aufgabe gelöst, desto segensvoller wird sein Unterricht und desto nachhaltiger der Eindruck sein, der auf das Gemüth für das ganze Leben hervorgebracht wird" (S. 96). Ganz besonders hat es uns gefallen, wie der Verfasser die Idee des Bundes Gottes mit den Menschen als die für das sechste Schuljahr zu lösende Aufgabe des Religionsunterrichts darstellt. In dem hier vorgezeichneten Gange des Unterrichts erreicht der Verfasser am entschiedensten die von ihm gewollten Ziele und Zwecke, hier kommen seine Methode und Auffassung der schwierigen Aufgabe des Religionsunterrichts am durchgreifendsten zu ihrer Ausführung.

Viel weniger können wir uns damit einverstanden erklären, wie der Verfasser den Religionsunterricht in den beiden letzten Schuljahren behandelt wissen will. Hier soll „das Verständnis der hei-

ligen Schrift dem künftigen Gemeindeglied zugänglich gemacht werden“ (S. 106). „Die heilige Schrift selbst wird also hier zur eigentlichen Grundlage des Unterrichts“ (S. 107). Wir sind damit völlig einverstanden. Hier aber geschieht es leider, daß bei der Anweisung, wie die Sache im einzelnen gemacht werden soll, der Grundsatz der Concentration des Unterrichts mit dem Verfasser durchgeht. Es soll das Lesen der heiligen Schrift stattfinden mit steter Berücksichtigung des Kirchenjahres, mit Anknüpfung an die einzelnen Fragen des Katechismus (und zwar des badischen Katechismus), endlich mit Heranziehung der Kirchengeschichte (nach der ebenfalls in der badischen Landeskirche gebräuchlichen, übrigens sehr gelungenen „kurzen Geschichte der christlichen Religion“). Bei den vielen Anknüpfungen, Beziehungen und Heranziehungen erscheint es denn unmöglich, die Schriften der Bibel nach ihren geschichtlichen Entstehungsverhältnissen zu lesen und so an der Hand der classischen urkundlichen Literatur über die Offenbarung in ihrem geschichtlichen Entwickelungsgange hier den rechten Abschluß für die von dem Verfasser bis dahin beibehaltene geschichtliche Auffassung des Materials zu geben. Diese wird hier aber fallen gelassen, wo sie erst vollends zur Geltung kommen sollte. Die einzelnen Stellen der Bibel werden nach anderen Gesichtspunkten zum Lesen aufgesucht. Und weil gar zu viele Gesichtspunkte herbeigezogen werden, so wüßten wir nicht, wie wir bei Befolgung des gegebenen Ganges uns der Gefahr einer Verwirrung entziehen sollten. Die erstrebte Concentration schlägt hier selbst in ihr Gegentheil, in die Zersplitterung des zu behandelnden Unterrichtsstoffs um. Uns erscheint es viel praktischer, in dieser zweiten Hälfte des zweiten Stadiums des Religionsunterrichts bei Voraussetzung der Grundlagen, welche der Verfasser in den sechs ersten Schuljahren gelegt wissen will, den Unterricht in der christlichen Lehre neben der Religionsgeschichte ertheilen zu lassen. An gelegentlichen Beziehungen und Verknüpfungen zwischen beiden, so daß eines fortwährend Ergänzungen durch das andere erhält, wird es dem Lehrer dabei niemals fehlen. Sie brauchen nicht so künstlich gemacht zu werden, wie es hier unter den Händen des Verfassers geschieht. Hier geht dem Verfasser die auf den früheren Stufen gezeigte Klarheit der Methode

aus. Der Verfasser will eine Auswahl von Abschnitten, die in der Bibel gelesen werden sollen, nach anderswo hergenommenen Gesichtspunkten. Dabei aber weiß er es nicht anders, als daß das ganze Bibelbuch in die Schule getragen werden soll. Das ist entschieden unpädagogisch. In der Schule dürfen keine anderen Schulbücher gebraucht werden, als solche, in denen das Schulkind nach Umfang und Inhalt allmählich bei fortschreitendem Unterricht wirklich heimisch werden kann. Das ist wenigstens bei dem Alten Testament unmöglich. Wir müssen als dringendste pädagogische Nothwendigkeit für das Alte Testament und anstatt der ganzen alttestamentlichen Büchersammlung eine Schulbibel forderu, welche zugleich und in Einem biblische Geschichte und Geschichte der biblischen Literatur enthaltend, das Wesentliche aus dem Inhalt der heiligen Schrift zum Schulgebrauch oder zur christlichen Unterweisung auszuheben, durch geschichtliche Einleitungen in die einzelnen Schriften diese dem Verständnisse näher zu bringen, in rechter Beleuchtung des geschichtlichen Ganges der göttlichen Offenbarung diese erst faßbar zu machen hätte. Die durch protestantische Tradition zur Gewohnheit gewordene Identificirung der Begriffe des Wortes Gottes und der heiligen Schrift, der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Offenbarungsurkunde darf uns von dieser pädagogischen unerläßlichen Forderung nicht abschrecken, wenn auch, was nicht zu umgehen sein wird, aber auch keinen Schaden in sich birgt, die richtige Unterscheidung dieser Begriffe durch die Schulbibel in dem protestantischen Volke gefördert werden wird. Ja nur durch eine Schulbibel, welche die biblischen Schriften durch Vermittelung des geschichtlichen Zusammenhanges ihrer Entstehungsverhältnisse dem Schulkinde und dem Volke näher brächte, wird unser im großen und ganzen der Bibel entfremdetes Volk zu der Bibel zurückzuführen sein.

Wir würden in methodischer Anknüpfung an das vom Verfasser für die früheren Stadien Gegebene für die zwei letzten Schuljahre des Religionsunterrichts neben der gesonderten systematischen Behandlung der christlichen Lehre eine christliche Religionsgeschichte wünschen, in der die neutestamentliche Geschichte und Literatur der Mittelpunkt wäre, zu welcher die alttestamentliche Offen-

barung und Geschichte und Literatur (durch Vermittelung einer Schulbibel) als Vorbereitung sich verhielte, an welche sich aber auch die Geschichte der christlichen Kirche als eigenes für sich bestehendes Moment des Unterrichts (nicht als bloßes Anhängsel zur gelegentlichen Illustration anderer Dinge wie S. 113) anzuschließen hätte. Letzteres, die Geschichte der Kirche, wünschen wir im Sinne der Concentration in der innigsten Verbindung, ja Verschmelzung mit der Geschichte des deutschen Volkes und Vaterlandes. Diese Vereinigung beider Unterrichtsgegenstände in der Volksschule würde nur der Förderung sowol des Geschichts= als des Religionsunterrichts dienen. Indem wir es uns nicht versagen konnten, unsere abweichende Ansicht bezüglich der Benutzung der letzten abschließenden Zeit des Religionsunterrichts in der Volksschule kundzugeben, empfehlen wir das angezeigte Buch auf's wärmste den Amtsgenossen in der Nähe und Ferne.

W. Brückner, Pfarrer in Bahlingen (Baden).

Berichtigung.

S. 381, Z. 6 ff., sind die Anführungszeichen, welche den Satz Nascor bis 1484 einschließen, zu streichen, da nur das Wort Nascor von Luthers Hand herrührt.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

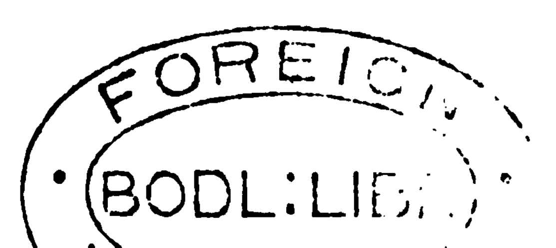
herausgegeben

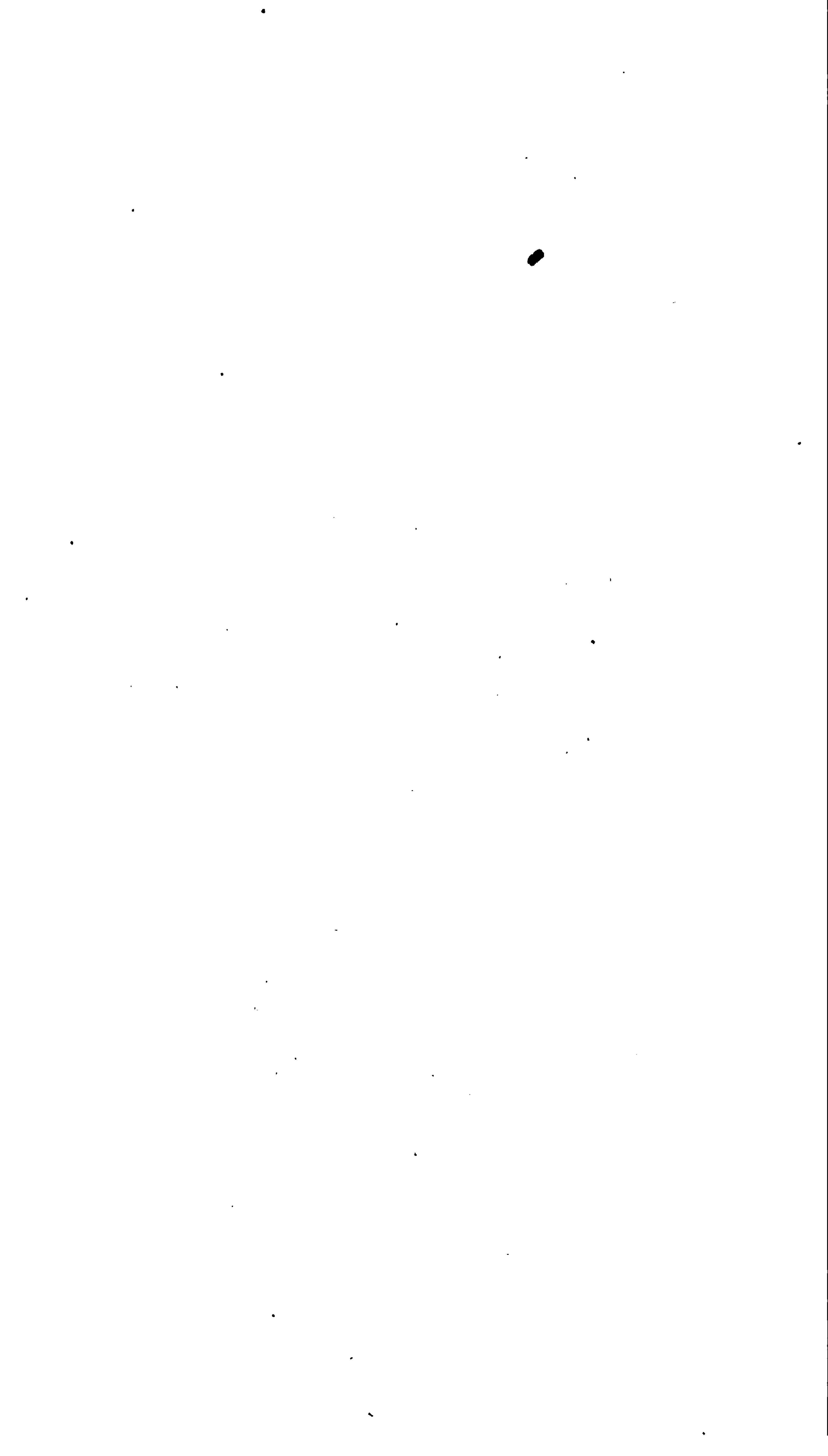
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1872, viertes Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1872.



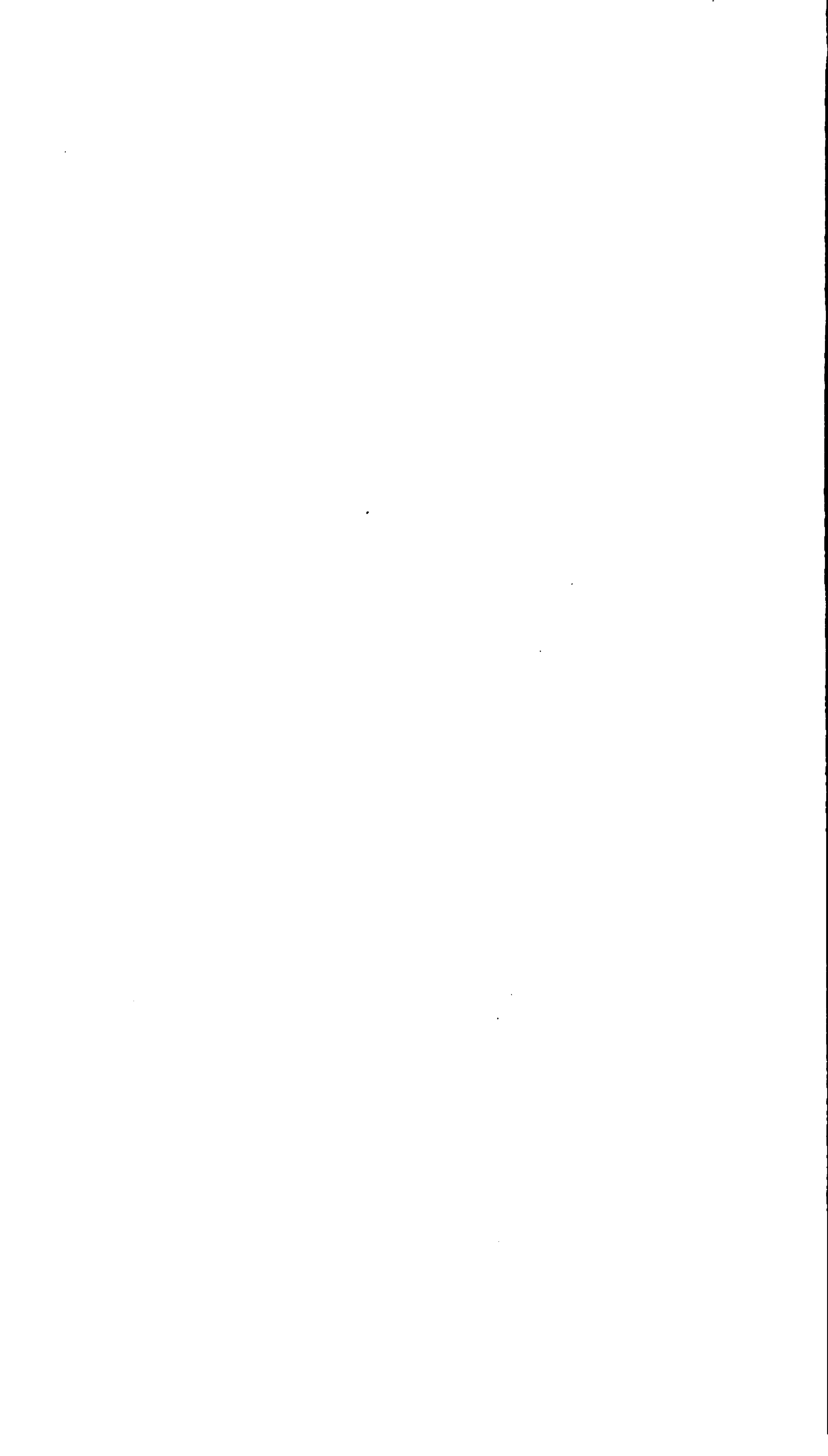


Es hat Gott gefallen, den bisherigen Mitherausgeber der „Studien und Kritiken", Herrn Geh. Kirchenrath und Professor D. **C. Bernhard Hundeshagen** in Bonn, Sonntag, den 2. d. M. aus dieser Welt abzurufen. Der Tod, den er in festem Glauben und getroster Hoffnung des ewigen Lebens erwartete, war ihm die Erlösung von langem schwerem, in Geduld und Ergebung getragenem Leiden. Die evangelische Kirche und die theologische Wissenschaft hat dadurch einen schweren Verlust erlitten. Ein Theologe von bewährter Treue im mannhaften Bekenntnis des Evangeliums, von gründlicher Gelehrsamkeit und von weitherziger Geistesfreiheit, der einen tiefen Einblick in das Wesen des deutschen Protestantismus und in seine Bedeutung für das gesamte Leben unsrer Nation gewonnen hatte, schien er zu fruchtbarer Mitarbeit an den kirchlichen, politischen und socialen Aufgaben der Gegenwart vorzugsweise geschickt und berufen. Auch wir haben für unsre Zeitschrift einen langjährigen treuen Mitarbeiter und einen angesehenen, umsichtigen und gewissenhaften Leiter verloren. Die Erledigung einiger Redactionsgeschäfte war die letzte irdische Angelegenheit, deren Ordnung ihm noch am Tag vor seinem Abscheiden am Herzen lag.

Ein ausführlicheres Wort zum Gedächtnis des theuern Vollendeten und eine Nachricht über die Neugestaltung der Redaction behalten wir uns vor.

Am 14. Juni 1872.

Die Redaction. **Die Verlagshandlung.**



Abhandlungen.

1.

Die ἀρχιερεῖς im Neuen Testamente.

Von

Lic. Dr. **Emil Schürer,**
Privatdocenten zu Leipzig.

Bekanntlich gab es gesetzlich wie thatsächlich in Israel immer nur einen Hohenpriester (כֹּהֵן גָּדוֹל, *ἱερεὺς μέγας, ἀρχιερεύς*), der in der älteren Zeit sein Amt lebenslänglich verwaltete, in der herodianischen und römischen Zeit zwar häufig noch bei Lebzeiten einem Andern weichen mußte, aber nie zugleich mit einem Andern das Amt verwaltete. Es war daher von jeher eine schwierige Frage, wie es komme, daß im Neuen Testamente häufig eine Mehrheit von *ἀρχιερεῖς* genannt werde, die, wie aus den Evangelien unzweifelhaft hervorgeht, die eigentlich leitenden und maßgebenden Persönlichkeiten in Israel waren. Was haben wir unter diesen zu verstehen? [1])

Die Kirchenväter, z. B. Chrysostomus (in Matth. hom. LXXIX), auch Theophylact und Euthymius (zu Matth. 26, 3), hielten sie für gewesene Hohepriester (im eigentlichen Sinne), indem sie freilich meist von der irrigen Ansicht ausgiengen, daß zur Zeit Christi mit jedem Jahre ein neuer Hoherpriester eingesetzt worden sei [2]). In neuerer Zeit haben auch noch

---

[1]) Die Ansichten Aelterer verzeichnet am vollständigsten Bynaeus, De morte Jesu Christi, T. I, p. 93—96.

[2]) Der Urheber dieses Irrtums ist Eusebius. Er schloß nämlich (H. E.

Jost[1]) und Derenbourg[2]) die ἀρχιερεῖς des Neuen Testaments für gewesene Hohepriester erklärt.

Andere verstanden darunter die Häupter der 24 Classen (ἐφημερίαι Luk. 1, 5 oder ἐφημερίδες Jos. Vita, c. 1), in welche nach 1 Chron. 24 die ganze Priesterschaft getheilt war. So nach dem Vorgang Aelterer z. B. Fritzsche (zu Matth. 2, 4) und Grimm (Lexicon in N. T. s. v.), während Olshausen, Meyer, Bleek u. A. (zu Matth. 2, 4) die beiden Ansichten mit einander verbanden, also die gewesenen Hohenpriester mit Einschluß des fungirenden und die Häupter der 24 Priesterclassen unter dem gemeinsamen Namen der ἀρχιερεῖς zusammengefaßt glaubten.

Da aber im Neuen Testament die ἀρχιερεῖς meistens als Mitglieder des Synedriums erscheinen (weshalb auch die bisher Genannten sie zugleich als solche betrachten), so glaubten andere, daß die priesterlichen Beisitzer des Synedriums als solche den Namen ἀρχιερεῖς geführt hätten. So nach Aelteren z. B. Friedlieb[3]), Langen[4]), Schegg[5]). Und zwar betrachten dieselben den fungirenden und die gewesenen Hohenpriester (im eigentlichen Sinne) als nicht mit zu der Zahl der ἀρχιερεῖς gehörig.

Haneberg[6]) dagegen verstand darunter den fungirenden, die abgetretenen Hohenpriester, die priesterlichen Synedristen und die priesterlichen Tempelbeamten.

Wieseler[7]) erklärte sie im allgemeinen für „die Optimaten,

I, 10) aus der Stelle des Josephus, Antt. XVIII, 2, 2, wo allerdings von drei aufeinanderfolgenden Hohenpriestern berichtet wird, deren jeder nur ein Jahr sein Amt bekleidete, daß überhaupt zur Zeit Christi alljährlich ein neuer Hoherpriester eingesetzt worden sei, woraus er sich dann Joh. 11, 49 (ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου) erklärte.

1) Geschichte des Judentums und seiner Secten, Bd. I (1857), S. 430.

2) Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, T. I (1867), p. 231.

3) Archäologie der Leidensgeschichte (1843), S. 15—18.

4) Die letzten Lebenstage Jesu (1864), S. 26 f.

5) Evangelium nach Lukas, T. III (1865), S. 555—558.

6) Die religiösen Altertümer der Bibel (1869), S. 562—564.

7) Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869), S. 217—224, bes. S. 221.

die Gebietenden aus den Priestern, mögen wir sie nun in jener Zeit an der Spitze des großen Sanhedrin oder auch anderer staatlicher Functionen sehen"; und zwar will Wieseler den fungirenden Hohenpriester (im eigentlichen Sinne) nicht mit darin inbegriffen wissen.

Wichelhaus [1]) endlich — wie im wesentlichen schon Bynaeus [2]) — verstand unter den ἀρχιερεῖς den fungirenden Hohenpriester „und alle diejenigen, welche entweder die hohepriesterliche Würde früher bekleidet hatten oder den bevorzugten Familien angehörten, an welchen diese Würde haftete".

Wir sehen schon aus dieser Zusammenstellung, daß die Ansicht, wonach die ἀρχιερεῖς die Häupter der 24 Priesterclassen sein sollen, heutzutage unter denjenigen, welche sich eingehender mit der Frage beschäftigten, keinen Vertreter mehr hat. Sie ist in der That auch ohne allen Halt und durch Wichelhaus und Wieseler (a. a. O.) bereits genügend widerlegt. Nirgends, wo diese Häupter der 24 Priesterclassen unzweifelhaft erwähnt werden, weder bei den LXX (1 Chron. 24, 3 ff. 2 Chron. 36, 14. Esra 10, 5. Neh. 12, 7), noch bei Josephus (Antt. VII, 14, 7) heißen sie ἀρχιερεῖς. Am nächsten kommen dieser Bezeichnung noch Umschreibungen, wie ἄρχοντες τῶν ἱερέων Neh. 12, 7 oder φύλαρχοι τῶν ἱερέων Esra apocr. 8, 94, Jos. Antt. XI, 5, 4. Allein ἀρχιερεῖς heißen sie nirgends. Bleek (zu Matth. 2, 4) beruft sich zwar für diesen Sprachgebrauch auf Josephus Antt. XX, 8, 8 und B. J. IV, 3, 6. Allein an keiner der beiden Stellen liegt irgend eine Veranlassung vor, unter den dort erwähnten ἀρχιερεῖς die Häupter der 24 Priesterclassen zu verstehen. An der ersteren ist dies schon deshalb unwahrscheinlich, weil dort die ἀρχιερεῖς im Gegensatz gegen die ἱερεῖς erscheinen. Und an der zweiten Stelle sind, wie noch gezeigt werden wird, unzweifelhaft die Hohenpriester im eigentlichen Sinne gemeint. Fehlt es sonach jener Ansicht an einer ausreichenden Begründung, so sprechen außerdem auch

---

[1]) Versuch eines ausführlichen Commentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi (1855), S. 31—37.

[2]) De morte Jesu Christi, T. I (1691), p. 97 sq.

positive Gründe dagegen; namentlich dies, daß die Vorsteher der Priesterclassen so wenig wie diese selbst, ihren ständigen Sitz in Jerusalem gehabt haben werden; sowie dies, „daß nirgends ein Beweis vorliegt, daß sie als Collegium irgend eine berathende oder richterliche Behörde gebildet hätten“ (Wichelhaus a. a. O., S. 32).

Aber auch an die Tempelbeamten ist nicht zu denken. Auch sie werden, wo sie unzweifelhaft erwähnt werden, nirgends mit diesem Namen bezeichnet, sondern entweder einfach *ἱερεῖς* genannt, oder nach ihren speciellen Aemtern bezeichnet als *γαζοφύλακες* (Antt. XVIII, 4, 3), *στρατηγοί* (Luk. 22, 4. 52), *κιθαρισταί*, *ὑμνῳδοί* (B. J. II, 15, 4). Besonders instructiv sind die letzteren Stellen. Lukas nennt neben einander *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοί* (Luk. 22, 4) oder *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ* (Luk. 22, 52). Und ebenso unterscheidet Josephus (B. J. II, 15, 4) die *ἀρχιερεῖς* ausdrücklich von den Tempelbeamten. Soweit erweist sich auch Hanebergs Ansicht als unhaltbar.

Wenn Friedlieb, Langen, Schegg u. A. unter den *ἀρχιερεῖς* die priesterlichen Beisitzer des Synedriums verstanden haben, so ist freilich beides unzweifelhaft: daß sie Priester waren — denn dies besagt ihr Name —, und daß sie Beisitzer des Synedriums waren — denn dies geht aus dem Neuen Testament unzweifelhaft hervor. Allein der Name *ἀρχιερεῖς* ist damit doch noch nicht erklärt. Und jene Ansicht scheitert daran, daß wir den *ἀρχιερεῖς* häufig, namentlich bei Josephus, auch außerhalb des Synedriums begegnen. Es war daher sicherlich eine Verbesserung jener Ansicht, wenn Wieseler sie dahin modificirte, daß man unter den *ἀρχιερεῖς* überhaupt die Optimaten, die Gebietenden aus den Priestern zu verstehen habe, „mögen wir sie nun an der Spitze des großen Sanhedrin oder auch anderer staatlicher Functionen sehen“ (Beiträge ꝛc., S. 221). Allein der Name *ἀρχιερεῖς* ist doch auch damit schwerlich genügend motivirt. Und es wird sich zeigen, daß „die Optimaten, die Gebietenden aus den Priestern“ sich keineswegs mit den *ἀρχιερεῖς* decken; daß vielmehr diese ein engerer Begriff sind, als jene.

Es bleiben somit nur noch die beiden Ansichten, die in obiger Aufzählung an erster und an letzter Stelle genannt sind. Hiervon

ist die erstere, wonach die ἀρχιερεῖς die gewesenen Hohenpriester sein sollen, heutzutage nur von wenigen vertreten; und sie ist allerdings zur Erklärung des Thatbestandes nicht überall völlig ausreichend. Daß sie aber trotzdem im wesentlichen die richtige ist und nur derjenigen Modification bedarf, welche ihr schon Bynaeus und Wichelhaus gegeben haben; dies eingehender zu zeigen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung.

Als Grundlage derselben ist indes vor allem das Verzeichnis der Hohenpriester der herodianischen und römischen Zeit herzustellen, wie es sich aus den Angaben des Josephus noch reconstruiren läßt. Es ist bekannt, daß die Hohepriesterwürde in früherer Zeit, und namentlich noch in der hasmonäischen Periode, erblich und lebenslänglich war. Die Herodianer und Römer dagegen setzten nach Belieben Hohepriester ab und ein, und zwar so häufig, daß es in der Zeit von 106 Jahren (37 vor Chr. bis 70 nach Chr.) nicht weniger als 28 (oder 27?) Hohepriester gab. Ihre Reihenfolge ist diese [1]):

---

[1]). Vgl. die Verzeichnisse von: Selden, De successione in pontificatum Ebraeorum, Lib. I, c. 11 (im Anhang der Schrift: De successionibus in bona defuncti [Francof. 1673] p. 159—165). Lightfoot, Ministerum templi, cap. IV, 3 (Opp. ed. Leusden [Franequerae 1699] I, 686 sq.). Reland, Antiquitates sacrae, p. II, c. 2 (Lips. 1724), p. 146 sq. Anger, De temporum in actis apostolorum ratione (1833), p. 93 sq. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. VI, ed. 3 (1868), S. 634. — Die verschiedenen Herstellungsversuche weichen infolge irriger Angaben zuweilen von einander ab. Am richtigsten ist das Verzeichnis von Anger. Es weicht von obigem nur an zwei Punkten ab. Nr. 4 hat Anger Simon S. d. Boethos, wie Josephus allerdings angibt, aber wahrscheinlich unrichtig (s. darüber d. Art.). Und nach Nr. 5 schaltet Anger ein: Joseph, S. d. Ellem. Durch diese Einschaltung erreicht Anger allerdings, daß sein Verzeichnis wirklich 28 Hohepriester umfaßt, welche Zahl Josephus Antt. XX, 10 ausdrücklich angibt, während wir nur 27 erhalten. Allein jener Joseph S. d. Ellem hat nur einmal am Versöhnungstag für einen andern den Dienst versehen, war also nie wirklicher Hoherpriester. Er wird daher

a) Von Herodes dem Großen (37—4 v. Chr.) eingesetzt:

1. *Ἀνάνηλος.*

Aus Babylon. Zwar aus priesterlichem Geschlecht [1]), aber nicht aus vornehmer Familie. Eingesetzt von Herodes, unmittelbar nach dessen Regierungsantritt im Jahre 37 v. Chr. (Antt. XV, 2, 4. 3, 1).

2. *Ἀριστόβουλος.*

Der Bruder von Herodes' Gemahlin Mariamme (Antt. XV, 2. 5), der letzte männliche Sproß des hasmonäischen Hauses. Seine Mutter Alexandra brachte es durch Umtriebe und Bitten (Antt. XV, 2, 5—7) dahin, daß Herodes den Ananel, wie es scheint, bald nach dessen Einsetzung, also etwa 36 v. Chr., der Hohenpriesterwürde wieder enthob und den Aristobul, obwol erst siebenzehnjährig, einsetzte (Antt. XV, 3, 1). Aber schon ein Jahr darauf, 35 v. Chr., ließ Herodes den Aristobul, da er ihn als gefährlichen Nebenbuhler fürchtete, im Bade ertränken, und es ward hierauf

Ἀνάνηλος zum zweitenmal Hoherpriester (Antt. XV, 3, 3).

3. *Ἰησοῦς*, Sohn des *Φάβης.*

Weder von der Absetzung oder dem Tode des Ananel, noch von der Einsetzung seines Nachfolgers berichtet Josephus. Es ist daher nicht mit Sicherheit zu sagen, ob Jesus S. d. Phabes der unmittelbare Nachfolger des Ananel war. Josephus gedenkt desselben nur bei Erwähnung seiner Absetzung (Antt. XV, 9, 3).

---

schwerlich mitzuzählen sein. Wahrscheinlicher ist, daß Josephus entweder falsch gezählt hat, oder einen zu nennen vergessen hat. In der That ist es an vier Punkten nicht sicher, ob je der folgende der unmittelbare Nachfolger des vorhergehenden war, nämlich zwischen 2 u. 3, zwischen 8 u. 9, 20 u. 21, 26 u. 27. An einer dieser Stellen könnte also möglicherweise eine Lücke sein.

1) Die Worte: *ἀρχιερατικοῦ γένους* (Antt. XV, 3, 1) können, da Ananel von niederer Herkunft war, nur im allgemeinen besagen: aus aaronitischem (d. h. priesterlichem) Geschlecht. So auch Wieseler, Beiträge, S. 220, Anm. Möglich wäre indes auch, daß die ganze Stelle von *ὄντα μὲν ὡς καὶ πρ.* bis *ἐπὶ τῷ παῦσαι* (exclus.) als unecht zu streichen ist. Sie fehlt wenigstens in der altlateinischen Version; s. Havercamp z. d. St.

4. *Βοηθός?* (oder *Σίμων* S. d. *Βοηθός?*).

Josephus berichtet zwar Antt. XV, 9, 3, daß Herodes an Stelle Jesus' des Sohnes Phabes' den Simon, S. d. Boethos, zum Hohenpriester erhoben habe, indem er gleichzeitig dessen (Simons) Tochter zur Frau nahm. Und dem entsprechend wird Antt. XVII, 4, 2 berichtet, daß Herodes seinen Schwiegervater Simon der hohepriesterlichen Würde entsetzt habe; wie auch Antt. XVIII, 5. 1 als Schwiegervater des Herodes der Hohepriester Simon genannt ist.

Allein Antt. XIX, 6, 2 ist unzweifelhaft vielmehr Boethos als Schwiegervater des Herodes bezeichnet (*δύο δὲ ἦσαν ἀδελφοὶ τῷ Σίμωνι καὶ πατὴρ Βοηθός, οὗ τῇ θυγατρὶ βασιλεὺς συνῴκησεν Ἡρώδης*). Und zu demselben Resultat führt die Stelle Antt. XVII, 6, 4. Es wird hier nämlich berichtet, daß Herodes den Hohenpriester Matthias wegen Betheiligung an einem Aufstande der Hohenpriesterwürde entsetzt und an seine Stelle den Joazar, „den Bruder seiner Frau", eingesetzt habe (*Ματθίαν τὸν ἀρχιερέα παύσας ἱερᾶσθαι — — καθίστα Ἰώζαρον ἀρχιερέα, ἀδελφὸν γυναικὸς τῆς αὐτοῦ*). Daß hier *αυτου* nicht auf Matthias, sondern auf Herodes zu beziehen (also statt *αὐτοῦ*, wie die edd. haben, *αὑτοῦ* zu lesen) ist, kann kaum zweifelhaft sein. Denn Herodes hat doch sicherlich nicht an Stelle des rebellischen Matthias dessen Schwager, sondern vielmehr seinen eigenen Schwager eingesetzt. Auch hat die Notiz nur bei dieser Fassung überhaupt Interesse und Bedeutung. Joazar war aber nach Antt. XVII, 13, 1 ein Sohn des Boethos, also Bruder des Simon. Demnach war auch Simon der Schwager des Herodes, der Schwiegervater des letzteren aber Boethos.

Wenn nun an der Angabe des Josephus Antt. XV, 9, 3 so viel jedenfalls richtig ist, daß Herodes an Stelle Jesus', des Sohnes Phabes', seinen Schwiegervater zum Hohenpriester erhob (oder genauer denjenigen, der gleichzeitig sein Schwiegervater wurde) [1]), so

[1]) Dies ist nämlich deshalb unzweifelhaft, weil Josephus auch sonst häufig von der Hohenpriesterstochter spricht, welche die Gemahlin des Herodes war.

fragt sich nur, **wer** dieser Schwiegervater des Herodes war, ob **Simon**, Sohn des **Boethos**, oder **Boethos** selbst? Die bisher genannten Zeugnisse stehen sich gleichwiegend gegenüber. Zu Gunsten des letzteren aber spricht, daß nach der ausdrücklichen Versicherung des **Josephus** (Antt. XIX, 6, 2) die drei Söhne des Boethos und **Boethos** selbst das hohepriesterliche Amt bekleidet haben. Die drei Söhne finden wir in der That in unserm Verzeichnisse (s. Nr. 6. 7. 16), Boethos selbst aber fehlt. Er ist also höchst wahrscheinlich an unserer Stelle statt seines irrtümlicherweise genannten Sohnes Simon einzusetzen. (Vgl. zum Ganzen **Derenbourg**, Histoire de la Palestine, p. 155 note.)

Boethos stammte übrigens aus Alexandria, aus angesehener Familie (Antt. XV, 9, 3). Seine Einsetzung fällt etwa in's Jahr 25 v. Chr. (Antt. XV, 9, 3: *περὶ τὸν χρόνον ἐκεῖνον* vgl. mit Antt. XV, 9, 1: *κατὰ τοῦτον τὸν ἐνιαυτόν, τρισκαιδέκατον ὄντα τῆς Ἡρώδου βασιλείας*).

5. *Ματθίας*, S. d. *Θεόφιλος*.

Aus Jerusalem. An Stelle von Herodes' Schwiegervater eingesetzt nicht lange vor dem Tode des Herodes, als bereits der Proceß gegen Antipater, den ältesten Sohn des Herodes, im Gange war, etwa 5 v. Chr. (Antt. XVII, 4, 2). Während seiner Amtsführung kam es vor, daß am großen Versöhnungstag ein anderer, **Joseph**, Sohn des **Ellem**, den hohenpriesterlichen Dienst für ihn versehen mußte, da er selbst in der vorangegangenen Nacht durch einen Traum sich Verunreinigung zugezogen hatte (Antt. XVII, 6, 4); ein Vorfall, dessen auch die rabbinische Tradition gedenkt (**Derenbourg**, Histoire de la Palestine, p. 160 note).

6. *Ἰώζαρος* (XVII, 6, 4) oder *Ἰωάζαρος*, S. d. *Βοηθός* (XVII, 13, 1).

Der Schwager des **Herodes** (vgl. oben Nr. 4). An Stelle des **Matthias** — der sich an einem Volksaufstand betheiligt hatte — eingesetzt, unmittelbar vor dem Tode des Herodes im Jahre 4 v. Chr. (Antt. XVII, 6, 4).

b) Von **Archelaus** (4 v. Chr. bis 6 n. Chr.) eingesetzt:

7. *Ἐλεάζαρος*, S. d. *Βοηθός*.

Der Bruder des vorigen. Von **Archelaus** eingesetzt, un-

mittelbar nach seinem Regierungsantritt im Jahre 4 oder 3 v. Chr. (Antt. XVII, 13, 1).

8. Ἰησοῦς, S. d. Σιέ.

Ebenfalls noch von Archelaus eingesetzt. Doch gibt Josephus weder über seine Person, noch über die Zeit seiner Einsetzung nähere Auskunft (Antt. XVII, 13, 1). Unmittelbar nach der Verbannung des Archelaus finden wir wieder den Joazar, S. d. Boethos, als Hohenpriester (Antt. XVIII, 1, 1), wie denn auch dessen Absetzung durch Quirinius Antt. XVIII, 2, 1 berichtet wird. Es scheint also, daß Archelaus auch den Jesus, S. d. Sië, seiner Würde wieder enthoben und den

Ἰωάζαρος, S. d. Βοηθός, zum zweitenmal zum Hohenpriester eingesetzt hat, wovon freilich Josephus nichts berichtet.

c) Von Quirinius (6 n. Chr.) eingesetzt:

9. Ἄνανος, S. d. Σέθ.

Von Quirinius eingesetzt, als dieser nach Archelaus' Verbannung die Verhältnisse in Palästina ordnete im Jahre 6 n. Chr. (Antt. XVIII, 2, 1). Josephus gedenkt seiner noch Antt. XX, 9, 1 mit dem Bemerken, daß auch seine sämtlichen fünf Söhne Hohepriester gewesen seien (vgl. Nr. 11. 14. 15. 17. 23). Sein Grabmahl wird erwähnt B. J. V, 12, 2.

Daß dieser ältere Ἄνανος mit dem im Neuen Testamente vorkommenden Ἄννας identisch ist, ist allgemeine und zweifellos richtige Annahme. Wir sehen aus dem Neuen Testamente (Joh. 18, 13. 24. Apg. 4, 6), daß er auch später noch, als er selbst der Hohenpriesterwürde längst entsetzt war und sein Schwiegersohn Kaiaphas dieselbe bekleidete, zu den einflußreichsten Persönlichkeiten gehörte, weshalb Lukas, freilich ungenau, ihn und Kaiaphas als die zur Zeit des Auftretens des Täufers fungirenden Hohenpriester bezeichnen konnte (Luk. 3, 2).

d) Von Valerius Gratus (15—26 n. Chr.) eingesetzt:

10. Ἰσμάηλος, S. d. Φαβί.

An Stelle des Ananos vom Procurator Valerius Gratus, wie es scheint, bald nach dessen Amtsantritt im Jahre 15 n. Chr. eingesetzt (Antt. XVIII, 2, 2). Auch der Thalmud gedenkt seiner (Derenbourg, p. 197).

11. Ἐλεάζαρος, S. d. Ἄνανος.

Ismael ward bald (μετ' οὐ πολύ) — also etwa 16 n. Chr. — wieder abgesetzt und an seine Stelle Eleazar, S. d. Ananos, zum Hohenpriester erhoben (Antt. XVIII, 2, 2).

12. Σίμων, S. d. Κάμιθος.

Nachdem Eleazar nur ein Jahr sein Amt bekleidet hatte, — also etwa 17 n. Chr. — setzte Valerius Gratus an seine Stelle den Simon, Sohn des Kamithos (Antt. XVIII, 2, 2). Die rabbinische Tradition betrachtet Kamhith als Name der Mutter (Derenbourg, p. 197). Auch unter ihm soll wieder der Fall vorgekommen sein, daß er am großen Versöhnungstage wegen vorangegangener Verunreinigung durch einen Stellvertreter ersetzt werden mußte. S. überhaupt über ihn die rabbinischen Traditionen bei Derenbourg, p. 197.

13. Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας.

Auch Simon war nur ein Jahr lang Hoherpriester und mußte — etwa 18 n. Chr. — dem Joseph, mit dem Beinamen Kaiaphas, weichen (Antt. XVIII, 2, 2). Dieser hingegen verwaltete sein Amt 18 Jahre lang, indem er erst im Jahre 36 von Vitellius abgesetzt wurde. Im Neuen Testament wird er stets nur mit seinem Beinamen Kaiaphas erwähnt (Matth. 26, 3. 57. Luk. 3, 2. Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28. Apg. 4, 6). Nach Joh. 18, 13 war er der Schwiegersohn des Annas oder Ananos (Nr. 9). Sein Beiname ist übrigens nicht, wie gewöhnlich geschieht, כיפא, sondern קיפא zu schreiben (Derenbourg, p. 215 note).

e) Von Vitellius (35—39 n. Chr.) eingesetzt:

14. Ἰωνάθης, S. d. Ἄνανος.

Vitellius, der Statthalter von Syrien, enthob bei seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem im Jahre 36 n. Chr.[1]) den Joseph Kaiaphas seines Amtes und setzte statt dessen Jonathan, S. d. Ananos, zum Hohenpriester ein (Antt. XVIII, 4, 3). Schon im folgenden Jahre (37 n. Chr.) ward aber Jonathan von

---

[1]) S. Gerlach, Die römischen Statthalter, S. 62. Wieseler, Beiträge, S. 186.

Vitellius wieder abgesetzt (Antt. XVIII, 5, 3). Später trug ihm Agrippa I. (41—44) das Hohepriestertum wieder an, was er jedoch ablehnte (Antt. XIX, 6, 4). Erwähnt wird Jonathan noch unter Cumanus (50—52 n. Chr.), wo er an der Spitze einer Deputation stand, welche sich im Jahre 52 bei dem syrischen Statthalter Ummidius Quadratus über Cumanus beklagte (B. J. II, 12, 5), freilich mit dem Erfolg, daß vielmehr er selbst mit andern jüdischen Vornehmen von Quadratus zur Verantwortung nach Rom geschickt wurde (B. J. II, 12, 6). Es ist jedoch kein Grund, anzunehmen, daß er damals wieder fungirender Hoherpriester war. Er starb eines gewaltsamen Todes, indem Felix (53—60) ihn durch Meuchelmörder aus dem Wege schaffen ließ (B. J. II, 13, 3. Antt. XX, 8, 5).

15. *Θεόφιλος*, S. d. *Ἄνανος*.

Im Jahre 37 [1]) an Stelle seines Bruders Jonathan eingesetzt (Antt. XVIII, 5, 3).

f) Von Agrippa I. (41—44 n. Chr.) eingesetzt:

16. *Σίμων*, genannt *Κανθηρᾶς*, S. d. *Βοηθός*.

Ohne Zweifel der jüngste unter den Söhnen des Boethos, welche sämtlich Hohepriester waren. Eingesetzt wurde er von Agrippa I. unmittelbar nachdem dieser von Claudius zu seinem früheren Besitztum auch die Herrschaft über Judäa erhalten hatte, im Jahre 41 n. Chr. (Antt. XIX, 6, 2).

17. *Ματθίας*, S. d. *Ἄνανος*.

An Stelle des Simon Kantheras wollte Agrippa I. wieder den Jonathan, S. d. Ananos, zum Hohenpriester einsetzen. Dieser verzichtete aber darauf, weshalb Agrippa dem Bruder Jonathans, Matthias, das Hohepriestertum verlieh (Antt. XIX, 6, 4).

18. *Ἐλιωναῖος*, S. d. *Κανθηρᾶς*.

Von Agrippa, wie es scheint, kurz vor dessen Tod an Matthias' Stelle eingesetzt (Antt. XIX, 8, 1). Im Folgenden (Antt. XX, 1, 3) berichtet dann Josephus, daß Herodes von

---

[1]) Die Zeitbestimmung ergibt sich daraus, daß eben damals, während eines Passafestes, die Nachricht von Tiberius' Tod († 16. März 37) in Jerusalem eintraf (Antt. XVIII, 5, 3).

Chalcis τὸν ἐπικαλούμενον Κανθηρᾶν der Hohenpriesterwürde entsetzt habe. Es muß also entweder auch Elionaios den Beinamen seines Vaters geführt haben, oder Josephus hat ihn mit seinem Vater verwechselt. Der Thalmud macht ihn zu einem Sohne des Kaiaphas (Derenbourg, p. 215). — Zwischen Elionäos und Joseph, S. d. Kami, schaltet Ewald (Geschichte VI, 634) den Hohenpriester Ismael ein, der nach Antt. III, 15, 3 zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius im Jahre 44 oder 45 Hoherpriester gewesen sein soll. Wieseler dagegen identificirt denselben mit Elionäos (Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 159). — Aber wahrscheinlicher ist, daß Josephus an jener Stelle sich in Betreff des Namens geirrt hat.

g) Von Herodes von Chalcis (44—48 n. Chr.) eingesetzt:

19. Ἰώσηπος, S. d. Καμεί (Antt. XX, 1, 3) oder Κεμεδῆς (Antt. XX, 5, 2).

Nach dem Tode Agrippa's I. und der Wiedereinverleibung Judäa's in die Provinz Syrien war das Recht, die Hohenpriester zu ernennen, nicht auf die römischen Procuratoren, sondern auf den Fürsten von Chalcis, Herodes, einen Bruder Agrippa's I., übergegangen. Der erste Hohepriester, den er ernannte, war Joseph, S. d. Kami (Antt. XX, 1, 3) oder Kemedes (Antt. XX, 5, 2).

20. Ἀνανίας, S. d. Νεδεβαῖος (Antt. XX, 5, 2 Havercamp: Νεβεδαῖος; Dindorf u. Bekker: Νεδεβαῖος).

Ebenfalls noch von Herodes von Chalcis († 48 n. Chr.) eingesetzt (Antt. XX, 5, 2). Im Jahre 52 wurde Ananias[1]) gleichzeitig mit Jonathan (s. unter Nr. 14) von dem syrischen Statthalter Quadratus nach Rom geschickt, um wegen der in Judäa ausgebrochenen Unruhen dem Kaiser Rechenschaft zu geben

---

[1]) Es ist sicher unrichtig, wenn Derenbourg (Histoire, p. 231) den nach Rom gesandten Ananias mit Ananos, S. d. Seth (Nr. 9) identificirt. Josephus unterscheidet stets genau die Namen Ananos und Ananias. Ohnehin würde die Chronologie Schwierigkeiten machen (der Sohn des Ananos, Eleazar, wurde ja bereits im Jahre 16 n. Chr. Hoherpriester; Ananos selbst muß also spätestens etwa 30 v. Chr geboren sein, wahrscheinlich aber noch früher).

(Antt. XX, 6, 2. B. J. II, 12, 6). Doch ist nicht ganz sicher, ob er damals noch fungirender Hoherpriester war, oder wie Jonathan nur als gewesener Hoherpriester den Titel führte. Josephus berichtet überhaupt nichts über seine Absetzung. Da aber die Einsetzung seines Nachfolgers Ismael, Sohnes des Phabi (von dem freilich nicht ausdrücklich bemerkt wird, daß er sein unmittelbarer Nachfolger war) erst in die letzte Zeit des Felix (53—60) fällt (Antt. XX, 8, 8), so ist anzunehmen, daß er nicht nur im Jahre 52, sondern auch noch bis in die letzte Zeit des Felix das hohepriesterliche Amt wirklich verwaltet hat. Es kann also auch die Mission nach Rom darin nichts geändert haben (was durch Antt. XX, 6, 3; B. J. II, 12, 7 indirect bestätigt wird). Auch im Jahre 58, als der Apostel Paulus in Jerusalem gefangen gesetzt wurde, wird er daher noch fungirender Hoherpriester gewesen sein (vgl. Apg. 23, 2; 24, 1). Aber auch später, unter Albinus (62—64), als er in seinem Amte bereits durch andere ersetzt worden war, spielte er noch eine hervorragende Rolle (Antt. XX, 9, 2—4). Als jedoch der Krieg gegen Rom im Jahre 66 ausgebrochen war, wurde er, als zur Friedenspartei gehörig, vom aufständischen Volke ermordet (B. J. II, 17, 6. 9). In der thalmudischen Ueberlieferung ist er um seines starken Appetites willen berüchtigt (Derenbourg, p. 230 sq. 233 sq.).

h) Von Agrippa II. (seit 50 n. Chr.) eingesetzt:

21. *Ἰσμάηλος*, S. d. *Φαβεῖ*.

Von Herodes von Chalcis vererbte sich das Recht, die Hohenpriester zu ernennen, auf Agrippa II., den Sohn Agrippa's I. Doch scheint er von diesem Recht zum erstenmal erst gegen Ende der Amtszeit des Felix (53—60) Gebrauch gemacht zu haben, indem er, wol zwischen 58 und 60, den Ismael, S. d. Phabi, zum Hohenpriester einsetzte (Antt. XX, 8, 8). Dieser, obwol von Agrippa eingesetzt, nahm trotzdem bald darauf an einer Gesandtschaft Theil, welche sich beim Kaiser Nero in Rom über Agrippa und Festus beklagte (Antt. XX, 8, 11). Vielleicht ist es derselbe, dessen Hinrichtung zu Kyrene B. J. VI, 2, 2 gelegentlich erwähnt wird. Ueber seinen Kleiderluxus s. Derenbourg, p. 234 sq.

Ueberhaupt vgl. die rabbinischen Traditionen bei Derenbourg, p. 232—235.

22. Ἰώσηπος Καβί, S. d. Hohenpriesters Σίμων.

Zur Zeit des Festus (60—62) von Agrippa II. eingesetzt (Antt. XX, 8, 11). Vielleicht identisch mit dem B. J. VI, 2, 2 erwähnten.

23. Ἄνανος, S. d. Ἄνανος.

Er war, wie Josephus ausdrücklich bemerkt, nur drei Monate lang Hoherpriester, indem er von Agrippa erst nach dem Tode des Festus eingesetzt und noch vor der Ankunft des Albinus (62—64) wieder abgesetzt wurde. Seine kurze Amtsführung ist dadurch ausgezeichnet, daß auf seinen Betrieb das Synedrium den Jakobus, den Bruder des Herrn, verurtheilte (Antt. XX, 9, 1).

Auch im „Bell. Jud." und in der „Vita" erwähnt Josephus häufig einen Hohenpriester Ananos, der in der ersten Periode des Krieges zu den leitenden Persönlichkeiten gehörte, später aber vom Pöbel ermordet wurde (vgl. B. J. II, 20, 3; 22, 1; IV, 3, 7 bis 5, 2. Vita 38. 39. 44. 60). Da er nach B. J. IV, 3, 9 ein Sohn des Ananos war, so ist er jedenfalls mit unserem Antt. XX, 9, 1 genannten identisch.

24. Ἰησοῦς, S. d. Δαμναῖος.

Noch vor Ankunft des Albinus in Judäa (62—64) von Agrippa eingesetzt (Antt. XX, 9, 1). Vielleicht identisch mit dem B. J. VI, 2, 2 erwähnten.

25. Ἰησοῦς, S. d. Γαμαλιήλ.

Zur Zeit des Albinus (62—64) eingesetzt (Antt. XX, 9, 4). Mit seinem Vorgänger Jesus, S. d. Damnaios, gerieth er, da dieser ihm nicht weichen wollte, in offenen Streit, wobei es zwischen den Anhängern beider gelegentlich auch zu Steinwürfen kam (Antt. XX, 9, 4).

Im „Bell. Jud." und in der „Vita" erwähnt Josephus häufig einen Hohenpriester Jesus, S. d. Gamalas, der in der ersten Periode des Krieges nächst Ananos (s. Nr. 23) die hervorragendste Rolle spielte und gleichzeitig mit diesem vom Pöbel ermordet wurde (s. B. J. IV, 3, 9; 4, 3; 5, 2. Vita 38. 41).

An der Identität dieses mit dem unsrigen ist nicht zu zweifeln, da Γαμαλᾶς nur Abkürzung von Γαμαλιήλ ist (Derenbourg, p. 248). Thalmudische Nachrichten über ihn bei Derenbourg, p. 248 sq.

26. **Ματϑίας, S. d. Θεόφιλος.**

Unter Gessius Florus (64—66) eingesetzt (Antt. XX, 9, 7). Während seiner Amtsführung brach der Krieg mit den Römern aus (66 n. Chr.).

l) Vom Volke eingesetzt:

27. **Φινέεσος** (Antt. XX, 10) oder **Φαννίας, S. d. Σαμούηλος** (B. J. IV, 3, 8).

Zwar aus priesterlichem Geschlecht aber von niederer Herkunft, aus dem Dorfe Aphtha. Er ward während des Krieges vom Volk gegen die Ordnung durch's Loos gewählt (B. J. IV, 3, 8). Daß aber Josephus ihn trotzdem in der Reihe der Hohenpriester mitgezählt hat (gegen Ewald, Geschichte des Volkes Israel VI, 635), erhellt daraus, daß er ihn Antt. XX, 10 ausdrücklich als letzten Hohenpriester erwähnt. Denn über die Identität des Φινέεσος Antt. XX, 10 und des Φαννίας B. J. IV, 3, 8 kann kein Zweifel sein. Beide Namen sind nur verschiedene Gräcisirungen des hebr. Pinehas (פינחס). Unter diesem Namen kommt er auch in der rabbinischen Tradition vor (Derenbourg, p. 269). Sein Heimatsort wird in rabbinischen Schriften bald חבתה, bald חפתא, bald אפתה genannt (Derenbourg, p. 269).

Diese hier aufgezählten „Hohenpriester“ sind es nun, die zunächst und zweifellos in jener Zeit mit dem Namen „ἀρχιερεύς“ bezeichnet wurden. In der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes kommt diese Bezeichnung allerdings nur ein einziges Mal vor (Lev. 4, 3). Dort heißt der Hohepriester, dem hebr. כֹּהֵן הַגָּדוֹל entsprechend, gewöhnlich ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας. Aber schon in den alttestamentlichen Apokryphen ist ἀρχιερεύς die stehende Bezeichnung (1 Makk. 19, 20. 32; 12, 3. 6. 7; 13, 36. 42 ꝛc. 2 Makk. 3, 1. 4. 10. 16. 21. 32. 33 ꝛc.). Und so auch bei Philo, Josephus und im Neuen Testamente. Man braucht nur irgend eine der im obigem Verzeichnis citirten Stellen

des Josephus nachzuschlagen; überall ist ἀρχιερεύς der solenne Titel jener „Hohenpriester".

Um nun die Frage zu beantworten: Wer die ἀρχιερεῖς seien, die im Neuen Testamente als die eigentlich leitenden Persönlichkeiten des israelitischen Gemeinwesens erscheinen, wird es sich hauptsächlich um die Feststellung zweier Punkte handeln, nämlich:

1) welche politische Stellung der fungirende Hohepriester (ἀρχιερεύς im eigentlichen Sinne) zur Zeit der Römerherrschaft — denn um diese handelt es sich ja — eingenommen habe, und

2) welche politische Stellung die gewesenen Hohenpriester, deren es seit Herodes stets eine ziemliche Anzahl gab, ebenfalls in jener Zeit eingenommen haben.

Mit der Antwort auf diese beiden Fragen wird im wesentlichen auch schon die Hauptfrage, mit deren Beantwortung wir es zu thun haben, entschieden sein.

Also: 1) Die politische Stellung des **fungirenden** Hohenpriesters.

Wieseler bezeichnet denselben constant nur als „das Haupt der Tempelpriester", als ob er gar keine politische Stellung eingenommen hätte, sondern es nur eben mit der Oberleitung des Cultus (im eigentlichen Sinne) zu thun gehabt hätte. Als die eigentliche Hauptperson des israelitischen Gemeinwesens erscheint bei Wieseler vielmehr der Nasi, der Präsident des Synedriums, gegen welchen jenes „Haupt der Tempelpriester" ganz in den Hintergrund tritt. Wie unwahrscheinlich ist dies schon von vornherein! Wenn nicht der ἀρχιερεύς (in jenem eigentlichen Sinn), sondern der Nasi an der Spitze des israelitischen Gemeinwesens stand, warum gibt denn Josephus ein Verzeichnis von jenen, und nicht von diesen? Warum widmet er jenen ein so großes Interesse und ganz augenscheinliche Sorgfalt, während er diese völlig mit Stillschweigen übergeht? Doch wir haben nicht nach Wahrscheinlichkeiten, sondern nach dem Zeugnis der Quellen zu fragen. Hier ist zunächst die Thatsache zu constatiren, daß in den letzten Jahrhunderten v. Chr. der Hohepriester auch in politischer Beziehung die erste Person in Israel war.

Namentlich war dies der Fall zur Zeit der Hasmonäerherrschaft. Seitdem Jonathan im Jahre 152 von Alexander Balas das Hohepriestertum erhalten hatte bis zum Tode des Antigonus, des letzten Königs aus dem Hause der Hasmonäer, im Jahre 37 v. Chr., war Fürstentum und Hohepriestertum stets [1]) untrennbar in einer Hand verbunden, der Fürst zugleich Hoherpriester und der Hohepriester zugleich Fürst oder (seit Aristobul I.) König. Denn auch in der Zeit von 63—40, als das Volk seine politische Selbständigkeit an die Römer verloren hatte und Antipater mit seinen Söhnen Phasael und Herodes bereits eine große Rolle in Judäa spielten, hatte doch der Hohepriester Hyrkan II. wenigstens nominell noch die *προστασία τοῦ ἔθνους*, nur ohne den Königstitel (Antt. XX, 10: *Πομπήιος — τῷ Ὑρκανῷ πάλιν τὴν ἀρχιερωσύνην ἀποδοὺς τὴν μὲν τοῦ ἔθνους προστασίαν ἐπέτρεψε, διάδημα δὲ φορεῖν ἐκώλυσεν*). Als dann Herodes im Jahre 37 König von Judäa geworden war, erlaubte er sich allerdings, da er als Idumäer nicht selbst die hohepriesterliche Würde übernehmen konnte, nach Belieben Hohepriester ab- und einzusetzen. Doch ist selbst in jener Zeit das Hohepriestertum sicherlich nicht ohne alle politische Bedeutung gewesen. Wenn z. B. Josephus die Einsetzung Aristobuls (Nr. 2) mit den Worten berichtet: *Ἡρώδης ἀντιπαρέδωκε τὴν ἀρχὴν Ἀριστοβούλῳ* (Antt. XV, 3, 1), so ist unter der *ἀρχή* doch wol mehr als nur die Aufsicht über den Tempelcultus zu verstehen. Wie es sich indes auch mit der Stellung des Hohepriesters zur Zeit des Herodes verhalten möge, uns genügt es, im allgemeinen darauf hingewiesen zu haben, daß mit dem Hohepriestertum seit Jahrhunderten auch eine politische Stellung verbunden war.

Wie verhielt sich's nun in dieser Beziehung, seitdem nach des Archelaus Verbannung im Jahre 6 n. Chr. Judäa unter unmittelbare römische Herrschaft gerathen war? Wir haben hierüber ein wichtiges und unzweideutiges Zeugnis des Josephus,

---

1) Mit Ausnahme der Zeit Alexandra's (79—70), die selbstverständlich als Frau das Hohepriestertum nicht bekleiden konnte.

auf das auch Wieseler mit Recht großes Gewicht legt, freilich es in ganz anderem Sinne deutend. Josephus gibt nämlich am Schlusse seiner Archäologie (Antt. XX, 10) eine summarische Uebersicht über die ganze Geschichte des Hohepriestertums, von Aaron an bis auf den letzten Hohenpriester Phineesos, der während des Krieges vom Volke durch's Loos gewählt wurde. Er halte es für nöthig, sagt Josephus, *διηγήσασθαι περὶ τῶν ἀρχιερέων, πῶς τε ἤρξαντο, καὶ τίσιν ἔξεστι τῆς τιμῆς ταύτης μεταλαμβάνειν, καὶ πόσοι γεγόνασι μεχρὶ τῆς τοῦ πολέμου τελευτῆς.* Und nun beginnt er mit Aaron, dem ersten Hohenpriester, und verfolgt die Geschichte des Hohenpriestertums bis in die Zeit der herodianischen und römischen Herrschaft. Nachdem er dann ausdrücklich bemerkt hat, daß es von Herodes an bis zur Zerstörung des Tempels im ganzen 28 Hohepriester gegeben habe, fährt er fort: *καὶ τινὲς μὲν αὐτῶν ἐπολιτεύσαντο ἐπί τε Ἡρώδου βασιλεύοντος καὶ ἐπὶ Ἀρχελάου τοῦ παιδὸς αὐτοῦ. μετὰ δὲ τὴν τούτων τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.* Worauf Josephus mit den Worten schließt: *περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχιερέων ἱκανὰ ταῦτα.* Von der Erklärung dieser Worte wird es hauptsächlich abhängen, welche politische Stellung man dem Hohepriestertum zur Zeit der Römerherrschaft zuzuschreiben hat. Wieseler nun versteht unter den *ἀρχιερεῖς*, von welchen hier gesagt wird, daß ihnen nach des Archelaos Verbannung, also zur Zeit der unmittelbaren römischen Herrschaft, „die Führung des Volkes" (*προστασία τοῦ ἔθνους*) anvertraut worden sei, eben jene „Optimaten oder Gebietenden aus den Priestern", welche er auch in den im Neuen Testamente erwähnten *ἀρχιερεῖς* wiedererkennt. Aus ihrer Zahl soll stets der Präsident und Vicepräsident des Synedriums (Nasi und Ab-beth-Din) genommen worden sein, während der Hohepriester, d. h. das Haupt der Tempelpriester, wol davon zu unterscheiden sei. So wäre denn der Sinn jener Stelle der, daß zur Zeit der Römerherrschaft jene Optimaten unter den Priestern, vor allem der aus ihrer Zahl genommene Nasi und Ab-beth-Din, an der Spitze der inneren Regierung Judäa's gestanden hätten,

während dem „Hohenpriester“, d. h. dem Haupt der Tempelpriester, als solchem gar keine politische Stellung zukäme, und er nur dann auch in politischen Dingen etwas zu sagen gehabt hätte, wenn zufällig der Hohepriester zugleich auch Nasi war. Wieseler nimmt also in dem Satze τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο das Wort ἀρχιερεῖς in einem ganz andern Sinne, als es unzweifelhaft unmittelbar vorher und nachher, wie überhaupt im ganzen Zusammenhang der Stelle gebraucht ist. Augenscheinlich ist dies eine exegetische Unmöglichkeit. Wenn Josephus den Abschnitt beginnt mit der Ankündigung, er wolle berichten περὶ τῶν ἀρχιερέων, und ihn schließt mit der Bemerkung: περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχιερέων ἱκανὰ ταῦτα, so ist, wie nach dem Inhalte des Abschnittes nicht zweifelhaft sein kann, das Wort ἀρχιερεύς — wie auch unzähligemal im Verlauf des Abschnittes — in dem Sinne genommen, wonach es, mit Wieseler zu reden, „das Haupt der Tempelpriester“ bezeichnet. Und nun, mitten inne, ja unmittelbar vor jener Schlußbemerkung, sollen die ἀρχιερεῖς plötzlich ganz andere sein, als in dem sonstigen Zusammenhang der Stelle, ohne daß eine solche Verschiedenheit des Sinnes auch nur irgendwie angedeutet wäre. Daß diese Annahme schlechterdings unmöglich ist, bedarf wol keiner weiteren Bemerkung. Sie ist um so weniger statthaft, als ja der ganze Abschnitt ex professo von den „Hohenpriestern“ in jenem eigentlichen Sinne handelt. Demnach kann auch in dem fraglichen Satze das Wort ἀρχιερεύς nichts anderes bezeichnen, als „das Haupt der Tempelpriester“. Allerdings aber kann nun trotzdem, auch wenn wir über diesen Punkt einig sind, der Sinn der Stelle verschieden aufgefaßt werden, je nachdem man nämlich den Pluralis ἀρχιερεῖς erklärt. Es kann entweder der Sinn der sein: „Nach dem Tode des Herodes und der Verbannung des Archelaus war die Verfassung eine aristokratische, die Führung des Volkes aber war dem jeweiligen Hohenpriester anvertraut“, oder auch der: „war den Hohenpriestern anvertraut“. Im ersteren Falle wäre gesagt, daß stets der fungirende Hohepriester an der Spitze der inneren Regierung stand; im andern Falle wäre gesagt, daß diese oberste Leitung einer Mehrheit von ἀρχιερεῖς (im eigentlichen Sinne)

anvertraut war; worunter dann nur der fungirende und die gewesenen Hohenpriester verstanden werden könnten (denn ἀρχιερεῖς im eigentlichen Sinne müssen es, wie wir sahen, dem Zusammenhange nach sein). Gegen die erstere Fassung wäre vom Standpunkt der Grammatik aus nichts einzuwenden. Denn wie man sagt: „das Volk wurde von Königen regiert“, auch wenn es immer nur einer war, so kann man auch sagen: „die Leitung des Volkes hatten die Hohenpriester“, auch wenn es jeweils nur einer war. Auch daß Josephus die damalige Verfassung als ἀριστοκρατία bezeichnet, ist nicht gerade entscheidend gegen jene Fassung. Denn auch in einer ἀριστοκρατία muß schließlich doch einer die Oberleitung haben. Und wie wenig derartige Ausdrücke bei Josephus zu pressen sind, sieht man daraus, daß er z. B. auch die Verfassung zur Zeit des Möse als aristokratische bezeichnet (Antt. XX, 10 weiter oben: ἐγένετο δὲ αὐτῶν ἀριστοκρατικὴ μὲν ἡ πρώτη πολιτεία). Allerdings aber ist die Bezeichnung der Verfassung als einer ἀριστοκρατία unserer zweiten Fassung günstiger. Diese letztere ist aber exegetisch unanfechtbar. Denn auch bei ihr wird dem Worte ἀρχιερεῖς die Bedeutung gelassen, welche es im ganzen Zusammenhang der Stelle hat. Und sie ist historisch möglich. Denn seit der Zeit des Archelaus gab es in der That stets eine Anzahl abgetretener Hoherpriester. Wir halten demnach für den wahrscheinlichen Sinn der Stelle den: daß zur Zeit der Römerherrschaft der fungirende und die abgetretenen Hohenpriester die Oberleitung des Volkes in Händen hatten; und es erwächst uns schon hier ein günstiges Präjudiz für unsere später aufzustellende Behauptung: daß auch die gewesenen Hohenpriester eine politisch-einflußreiche Stellung einnahmen. Indes soll hier noch gar kein Gewicht darauf gelegt werden. So viel aber folgt jedenfalls aus unserer Stelle (auch wenn die erstere Fassung vorzuziehen wäre): daß der fungirende Hohepriester — sei es allein, sei es im Verein mit den gewesenen Hohenpriestern — zur Zeit der Römerherrschaft die προστασία τοῦ ἔθνους hatte, daß er also nicht nur „das Haupt der Tempelpriester“ war, sondern auch in politischer Beziehung an der Spitze des Gemeinwesens stand.

Bestätigt wird dieses Resultat durch eine Stelle in Josephus' Schrift contra Apionem. Er sagt hier II, 23, nachdem er bemerkt hat, daß die Juden nur einen Tempel hätten, wie sie auch nur einen Gott verehrten: τοῦτον (scil. τὸν θεόν) θεραπεύουσι μὲν διὰ παντὸς οἱ ἱερεῖς, ἡγεῖται δὲ τούτων ὁ πρῶτος ἀεὶ κατὰ γένος. οὗτος μετὰ τῶν συνιερέων θύσει τῷ θεῷ, φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκῳ. ὁ δέ γε τούτῳ μὴ πειθόμενος ὑφέξει δίκην ὡς εἰς τὸν θεὸν αὐτὸν ἀσεβῶν. Es wird zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß der πρῶτος, von welchem hier gesagt wird, daß er stets κατά γένος an der Spitze der Priesterschaft stehe, der Hohepriester ist. Denn die Uebersetzung Parets: „An deren Spitze der Erste jeder Classe steht" ist sicher unrichtig. *Κατὰ γένος* kann nicht heißen „in jeder Classe", da von den Priesterclassen im Zusammenhang der Stelle nirgends die Rede ist. Josephus spricht vielmehr von dem „Ersten" der gesamten Priesterschaft und sagt, daß sein ἡγεῖσθαι stets stattfinde κατὰ γένος „geschlechtweise", indem nämlich das Amt an ein bestimmtes Geschlecht oder an bestimmte Geschlechter gebunden war [1]). Also von dem Hohenpriester ist die Rede, und von diesem [2]) sagt Josephus, daß er „über den Gesetzen wache, über das Streitige entscheide, die eines Unrechts Ueberführten bestrafe". Es wird schwerlich angehen, diese Aussagen nur auf Anordnungen in Betreff des Tempelcultus zu beziehen, so daß etwa die νόμοι nur die Cultusgesetze, die ἀμφισβητούμενα nur streitige Fragen in Cultusangelegenheiten, und die ἐλεγχθέντες ἐπ' ἀδίκῳ nur pflichtvergessene Priester waren. Denn die Aussagen sind ganz allgemein, und eine Beschränkung ist durch den Zusammenhang keineswegs an die Hand gegeben. Der Hohepriester als

---

1) Cf. B. J. IV, 3, 7: κληρωτοὺς ἐπεχείρησαν ποιεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς, οὔσης, ὡς ἔφαμεν, κατὰ γένος αὐτῶν τῆς διαδοχῆς.

2) Die Worte μετὰ τῶν συνιερέων sind gewiß nur zum ersten Gliede: θύσει τῷ θεῷ, zu beziehen, nicht auch zu den folgenden: φυλάξει τοὺς νόμους κ. τ. λ., denn dieses φυλάσσειν, δικάζειν, κολάζειν kann unmöglich von der Gesamtheit der Priesterschaft ausgesagt worden.

solcher hat also nach Josephus die Aufgabe, über den Gesetzen zu wachen, streitige Fragen zu entscheiden, die eines Unrechts Ueberführten zu bestrafen; mit einem Worte er ist der oberste Richter der Theokratie, der an Gottes Stelle das Amt versieht, weshalb derjenige, der ihm nicht gehorcht, bestraft wird, als ob er gegen Gott gesündigt hätte (*ὁ τούτῳ μὴ πειθόμενος ὑφέξει δίκην ὡς εἰς τὸν θεὸν αὐτὸν ἀσεβῶν*). Freilich spricht hier Josephus vom Hohenpriestertum ganz im allgemeinen, nicht speciell von seiner Stellung zur Zeit der römischen Herrschaft. Aber gerade der Umstand, daß er dem Hohenpriester als solchem eine oberrichterliche Befugnis zuschreibt, die er in der ältesten Zeit keineswegs hatte [1]), beweist um so mehr, daß das Hohepriestertum, wie Josephus es thatsächlich kannte, mit jener oberrichterlichen Befugnis ausgestattet war.

Auch noch auf eine andere Stelle mag hier gelegentlich hingewiesen werden. Die Einsetzung des jüngeren Ananos (Nr. 23) zum Hohenpriester berichtet nämlich Josephus (Antt. XX, 9, 1) mit den Worten: *ὁ δὲ βασιλεὺς* (scil. Agrippa II.) *ἀφείλετο μὲν τὸν Ἰώσηπον τὴν ἀρχιερωσύνην, τῷ δὲ Ἀνάνου παιδί, καὶ αὐτῷ Ἀνάνῳ λεγομένῳ, τὴν διαδοχὴν τῆς ἀρχῆς ἔδωκε.* Wir begegnen hier wieder dem Ausdruck *ἀρχή*, aus dem wir bereits oben schlossen, daß auch zur Zeit Herodes' des Großen der Hohepriester nicht lediglich die Oberaufsicht über den Tempelcultus hatte. Er verdient auch hier, wo es sich um die spätere Zeit der römischen Herrschaft handelt, immerhin Beachtung, insofern er zur Bestätigung des bereits Gefundenen dient: daß nämlich der Hohepriester in der Römerzeit auch eine hervorragende politische Stellung einnahm.

Es ist nun in Kürze noch auf die seit Selden viel ventilirte Frage einzugehen: ob der Hohepriester als solcher auch Nasi oder Präsident des Synedriums war? Man wird nach dem Bisherigen trotz der entschieden gegentheiligen Versicherungen

---

1) Erst in der deuteronomischen Gesetzgebung erscheint der Hohepriester als Vorsitzender des obersten Gerichtshofes. S. Riehm, Gesetzgebung Mosis, S. 62—64.

von Selden [1]) und Wieseler [2]), darauf kaum anders als mit Ja antworten können [3]). Hatte er die *προστασία τοῦ ἔθνους*, so muß er auch den Vorsitz im obersten Gerichtshof gehabt haben; und war er es, der über den Gesetzen zu wachen und die eines Unrechts Ueberführten zu bestrafen hatte, so ist es das einzig Angemessene, ihn auch als membrum praecipuum der obersten richterlichen Behörde zu denken. In der That erscheint in den wenigen Fällen, wo Josephus von einer Synedrialsitzung berichtet (Antt. XIV, 9, 4 sq.; XX, 9, 1), der fungirende Hohepriester als Präsident des Synedriums [4]). Der erste der beiden Fälle (Antt. XIV, 9, 4 sq.) fällt in die Zeit, als Hyrkan II. unter römischer Oberhoheit das Hohepriestertum verwaltete (63—40 v. Chr.). In dieser Zeit mußte einst der junge Herodes vor dem hohen Rath in Jerusalem erscheinen, um sich wegen seines willkürlichen Schaltens in Galiläa zu verantworten. Und da ist es nun zweifellos der fungirende Hohepriester Hyrkan, der den Herodes vor das Synedrium citirt, der die Verhandlungen leitet, und der das Synedrium wieder vertagt, als die Sache einen für Herodes ungünstigen Ausgang — den Hyrkan vermeiden wollte — zu nehmen schien. Der andere Fall gehört in die letzte Zeit des jüdischen Staatslebens, nämlich in die Zeit des jüngern Ananos (Nr. 23), der im Jahre 62 nur 3 Monate lang das Hohepriestertum verwaltete. Er benutzte diese Zeit, um ein Synedrium zu berufen (*καθίζει συνέδριον κριτῶν* Antt. XX, 9, 1) und durch dasselbe den Jakobus, den Bruder des Herrn zum Tode verurtheilen zu lassen. — Auch im Neuen Testamente erscheint stets der Hohepriester, und zwar, wo Namen genannt werden, der fungirende Hohepriester als

---

1) De Synedriis Lib. II, cap. 15, § 14 (II, 398 sq. ed. Amst.); cap. 16, § 11 (II, 427 ed. Amst.).

2) Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 214.

3) Die Abhandlung von Levy: „Die Präsidentur im Synedrium" (Frankels Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 1855, S. 266—274. 301—307. 339—358) geht auf diese Frage nicht ein.

4) Ob in der Stelle Antt. XX, 9, 6 das große Sanhedrin oder nur ein Sanhedrin der Priester (wie Wieseler S. 217 will) gemeint ist, kann dahingestellt bleiben, da dort des Präsidenten gar nicht gedacht ist.

Präsident des Synedriums. Es ist unbedingt richtig, wenn Wieseler (Beiträge, S. 206) sagt, daß Lukas, „wie nicht bestritten werden kann", an vielen Stellen den Ausdruck ὁ ἀρχιερεύς zur Bezeichnung des Präsidenten des Sanhedrin gebrauche, nämlich an den Stellen: Apg. 5. 17 ff.; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23, 2. 4; 24, 1. Wieseler schließt freilich hieraus, daß der Präsident des Sanhedrin als solcher (auch wenn er nicht Hoherpriester war) ὁ ἀρχιερεύς geheißen habe. Es wird aber später gezeigt werden, daß diese Annahme völlig grundlos ist. Wir werden vielmehr aus diesen Stellen den Schluß ziehen, daß der Hohepriester als solcher den Vorsitz im Synedrium geführt habe. Und so finden wir in der That in den wenigen Fällen, wo Namen genannt werden, auch im Neuen Testamente den fungirenden Hohenpriester als Präsidenten des Synedriums, nämlich Matth. 26, 3; 26, 57. Apg. 23, 2; 24, 1. In den beiden Stellen des Matthäus ist es Kaiaphas, der fungirende Hohepriester, der als das Haupt des Synedriums erscheint, ja in dessen Hause sich dasselbe versammelt. In den beiden Stellen der Apostelgeschichte ist der Hohepriester Ananias als Vorsitzender des hohen Rathes genannt; und wirklich war dieser im Jahre 58, um welches es sich handelt, höchst wahrscheinlich fungirender Hoherpriester (s. das Verzeichnis Nr. 20). Das Verhör Jesu vor Annas Joh. 18 kommt nicht in Betracht, denn dies war keine Synedrialsitzung.

Mit alledem soll indes nicht als absolut sicher behauptet werden, daß in jener Zeit stets der Hohepriester als solcher den Vorsitz führte. Um eine solche Behauptung aufstellen zu können, dazu sind die Quellennachrichten zu dürftig. Es ist immerhin möglich, daß z. B. in der neutestamentlichen Zeit der alte, hochangesehene Annas etwa einmal statt seines Schwiegersohnes Kaiaphas präsidirte, wofür allerdings Apg. 4, 6 zu sprechen scheint. Ebenso finden wir zur Zeit des Krieges nicht den damals fungirenden Hohenpriester, sondern den gewesenen Hohenpriester Ananos, S. d. Ananos, (Nr. 23) an der Spitze der Geschäfte. Allein dies sind sicherlich Ausnahmen, und die Zeit des Krieges ist ohnehin nicht maßgebend. Im allgemeinen wird nach dem Gesagten wol anzunehmen sein, daß in der Regel der Hohepriester als solcher den Vorsitz führte.

Fragt man nach den Gründen, womit Selden und Wieseler ihre Ansicht stützen, so beruft sich Wieseler [1]) (abgesehen von der verfehlten Verwendung der Stelle Antt. XX, 10, worüber bereits gesprochen ist) im wesentlichen auf Selden. Selden aber stützt sich zur Begründung seiner Ansicht darauf, daß die rabbinische Tradition streng zwischen נָשִׂיא und כֹּהֵן הַגָּדוֹל unterscheide, sowie darauf — und dies ist das Wichtigere — daß die in der rabbinischen Tradition überlieferte Reihe der Synedrialhäupter ganz und gar abweiche von der aus Josephus bekannten Reihe der Hohenpriester. Was nun das Erstere betrifft, so ist es ganz natürlich, daß man in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels, wo es zwar noch längere Zeit hindurch ein Synedrium, aber keineswegs mehr Hohepriester gab, zwischen beiden streng unterschied. In dieser späteren Zeit waren selbstverständlich der „Nasi", den es noch gab, und der „Hohepriester", den es längst nicht mehr gab, zwei ganz verschiedene Begriffe. Allein es kann doch daraus keineswegs geschlossen werden, daß zur Zeit, als es noch Hohepriester gab, diese nicht als solche dem hohen Rath sollen präsidirt haben. Was das andere betrifft, so ist es allerdings richtig, daß die spätere Tradition die berühmten Schriftgelehrten Joseph ben Joezer und Joseph ben Jochanan, Josua ben Perachjah und Nithai aus Arbela, Simon ben Schetach und Judah ben Tabbai, Schemajah und Abtalion, Hillel und Schammai (die etwa vom Jahre 160 v. Chr. bis auf die Zeit der Geburt Christi gelebt haben), fast durchweg zu Synedrialhäuptern macht [2]). Allein Wieseler selbst bemerkt mit vollem Rechte (Beiträge, S. 214), daß sie in Wahrheit nicht Synedrialhäupter, sondern nur Schulhäupter waren. Es ist ganz natürlich, daß die verherrlichende rabbinische Tradition die hochgefeierten Lehrer zu Synedrialhäuptern emporhob. Daß sie es aber wirklich gewesen sind, ist damit noch keineswegs bewiesen; und von einigen läßt sich

---

1) Beiträge, S. 214.

2) S. Selden, De synedriis, lib. II, cap. 16, § 8 (II, 417 ed. Amst.). — Jost, Geschichte des Judentums und seiner Secten, Bd. I, S. 124, Anm. 3. S. 126. 233, Anm. 2. S. 243, Anm. 2. S. 260. — Grätz, Geschichte der Juden (2. Aufl.), Bd. III, S. 88 f. 119. 126. 145. 172. 178.

stricte das Gegentheil zeigen. So können z. B. Schemajah und Abtalion zur Zeit Hyrkans II. einfach deshalb nicht Präsidenten des Synedriums gewesen sei, weil vielmehr dieser selbst es war und Schemajah [1]) neben ihm nur als einfacher Beisitzer des Synedriums erwähnt wird (Antt. XIV, 9, 4). Ebenso ist es keineswegs gewiß, daß Hillel Präsident des Synedriums war (Jost I, 260 f.). Auch die späteren berühmten Schulhäupter, wie Gamaliel I. und Simon ben Gamaliel waren keineswegs Präsidenten des Synedriums. Ersterer wird vielmehr Apg. 5, 34 als einfacher Beisitzer des Synedriums erwähnt, während der Hohepriester den Vorsitz führt (5, 27). Ueber Simon ben Gamaliel aber vgl. Derenbourg, p. 270 sq. Ist aber einmal anerkannt, daß jene Männer nicht Synedrialhäupter waren, so fällt damit der hauptsächlichste Grund, auf welchen Selden sich stützt, und Wieseler hätte sich daher nicht auf diesen berufen sollen. Ueberhaupt aber kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß das übereinstimmende Zeugnis des Neuen Testamentes und des Josephus die ganze rabbinische Tradition, die in historischen Fragen sich in unglaublicher Confusion befindet, mehr als aufwiegt [2]). Jene beiden Zeugen nennen aber ausnahmslos den Hohenpriester als Vorsitzenden des Synedriums (vgl. außer den einzelnen Fällen, wo Namen genannt werden, namentlich auch die bereits citirten Stellen der Apostelgeschichte: Apg. 5, 17 ff.; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23, 2. 4; 24, 1).

Wir werden es demnach mindestens als höchst wahrscheinlich betrachten dürfen, daß in der Zeit der Römerherrschaft der Hohe-

---

[1]) Denn dieser ist sicherlich unter dem von Josephus genannten Σαμέας zu verstehen.

[2]) Der jüdische Gelehrte Grätz ist freilich anderer Ansicht. Er sagt in seiner Abhandlung über „die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels" (Frankels Monatsschrift 1851/52, S. 587): „Wenn Josephus und der Thalmud im Widerspruche über einzelne Umstände und Nebenzüge oder Namen uneinig sind, so darf man keinen Augenblick Anstand nehmen, sich auf die Seite der thalmudischen Berichte zu schlagen." — Es gehört ein sonderbarer Begriff von historischer Kritik dazu, um dergleichen schreiben zu können.

priester als solcher in der Regel auch Präsident des Synedriums war. Aber auch wenn dem nicht so sein sollte, so steht jedenfalls so viel fest — und darauf allein kommt es uns an —, daß er nicht nur das Haupt der Tempelpriester, sondern auch in politischer Beziehung eine höchst einflußreiche, ja (nächst der römischen Obrigkeit) die erste Persönlichkeit war, da ihm die *προστασία τοῦ ἔθνους* anvertraut war.

Es ist nun 2) auch die politische Stellung der **gewesenen** Hohenpriester in's Auge zu fassen.

Daß nach den Anschauungen der Zeit die hohepriesterliche Würde ihrem Inhaber einen character indelebilis verlieh, beweist uns eine interessante Stelle der Mischnah (Horajoth III, 4, citirt auch von Selden, De synedriis Lib. II, cap. 15, § 14, ed. Amst. II, 399), deren Wortlaut wir weiter unten nach Jost's Uebersetzung mittheilen werden. Es ist aus ihr zu sehen, daß der Hohepriester, auch nachdem er von seinem Amte abgetreten war, doch den hohenpriesterlichen Charakter mit den meisten seiner Rechte und Pflichten beibehielt. Wer einmal Hoherpriester gewesen ist, dem eignet die hohepriesterliche Dignität unverlierbar bis an sein Lebensende. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die gewesenen Hohenpriester auch in politischer Beziehung noch eine Rolle gespielt haben. Aber so viel folgt doch schon hieraus, daß sie den Titel *ἀρχιερεύς* auch nach ihrer Amtsentsetzung müssen fortgeführt haben.

Es mag nun allerdings Fälle gegeben haben, in welchen es den herodianischen und römischen Herren die politische Klugheit gebot, den abgesetzten Hohenpriester politisch möglichst unschädlich zu machen. Allein daß dies nicht die Regel war, beweist am deutlichsten der Umstand, daß die hohepriesterliche Würde damals in einigen Familien fast wie erblich war (worauf wir später noch zurückkommen werden). Es wäre dies nicht möglich gewesen, wenn immer oder auch nur häufig politische Mißliebigkeit der Grund der Absetzung gewesen wäre. Letzteres war also nicht der Fall. Daher ist es sehr wohl möglich, daß auch abgesetzte Hohepriester noch eine politisch-hervorragende Stellung können eingenommen haben. Es ist uns nun trotz der Dürftigkeit der Nachrichten doch eine

Reihe von Fällen ausdrücklich bezeugt, in welchen dies der Fall gewesen ist. Die betreffenden sind: Ananos der ältere (Nr. 9), sein Sohn Jonathan (Nr. 14), Ananias, S. d. Nedebäus (Nr. 20), Ananos, S. d. Ananos (Nr. 23) und Jesus, S. d. Gamalas (Nr. 25).

In Betreff des älteren Ananos oder Annas genügt es, auf das Neue Testament zu verweisen. Seine Stellung in jener Zeit war eine so einflußreiche und maßgebende, daß Lukas an beiden Stellen, an welchen er ihn mit Kaiaphas zusammen nennt, ihn sogar diesem, der doch der fungirende Hohepriester war, voranstellt (Luk. 3, 2. Apg. 4, 6). Und nach Joh. 18, 13—24 war er es, vor dem Jesus das erste Verhör zu bestehen hatte, eine Thatsache, an deren Geschichtlichkeit zu zweifeln durchaus kein triftiger Grund vorliegt [1]). Aber auch wenn wir das Neue Testament nicht hätten, würde schon der eine Umstand, daß seine sämtlichen fünf Söhne ebenfalls zum Hohenpriestertum gelangten, Beweis genug dafür sein, wie groß der Einfluß des Vaters gewesen sein muß.

Sein Sohn Jonathan, der, von Vitellius ein- und abgesetzt, vom Jahre 36—37 das Hohepriestertum bekleidet hatte, stand im Jahre 52, als Ananias, S. d. Nedebäus, fungirender Hoherpriester war, an der Spitze einer Gesandtschaft, welche sich bei dem syrischen Statthalter Ummidius Quadratus über den Procurator Cumanus beklagte (B. J. II, 12, 5). Als hierauf Quadratus zur Untersuchung der Sache nach Palästina gekommen war, wurde Jonathan selbst nebst Ananias und noch anderen Vornehmen zur Verantwortung nach Rom geschickt (B. J. II, 12, 6; Antt. XX, 6, 2). Wir sehen also, daß der gewesene Hohepriester Jonathan neben dem fungirenden Ananias an der Spitze der Geschäfte stand. Er führt die Gesandtschaft an Quadratus. Er und Ananias werden von der römischen Behörde als die leitenden Persönlichkeiten angesehen, daher für den Volksaufstand verantwortlich gemacht und deshalb nach Rom geschickt, um daselbst

---

1) Auch Hausrath hält den Bericht des Johannes für den geschichtlich treueren. S. Schenkels Bibellexicon, Artikel „Kaiphas" (Bd. III, S. 464).

Rechenschaft abzulegen. — Dort ward die Angelegenheit durchaus zu Gunsten der Juden (die thatsächlich im Rechte waren) entschieden, und auf Jonathans Wunsch (Antt. XX, 8, 5) schickte der Kaiser den Felix als Procurator nach Judäa. Als daher Felix sein Amt schlecht verwaltete, konnte Jonathan, der gewesene Hohepriester, es sich herausnehmen, den Felix zu ermahnen, seine Sache besser zu machen, damit nicht er selbst, Jonathan, vom Volk Vorwürfe erhalte, weil er ihn als Procurator vom Kaiser erbeten habe [1]). Und diese Ermahnungen waren dem Felix so lästig, daß er den Jonathan durch Meuchelmörder aus dem Wege schaffen ließ (Antt. XX, 8, 5; vgl. B. J. II, 13, 3). Dies alles beweist zur Genüge, zu welch hervorragender Stellung auch ein gewesener Hoherpriester befähigt war. Denn daran ist nicht zu denken, daß Jonathan damals wieder fungirender Hoherpriester war. Er hatte ja schon früher einmal dem Agrippa I. (41—44), als dieser ihm das Hohepriestertum wieder anbot, erklärt, diese Würde nicht mehr bekleiden zu wollen (Antt. XIX, 6, 4). Und bei der Sendung nach Rom wird ausdrücklich der fungirende Hohepriester Ananias neben ihm genannt (B. J. II, 12, 6).

Auch Ananias selbst war als abgesetzter Hoherpriester zur Zeit des Albinus (62—64) eine der angesehensten und mächtigsten Persönlichkeiten. Josephus sagt von ihm aus eben jener Zeit: „Er gelangte täglich zu höherem Ansehen und ward des Wohlwollens und der Ehre der Bürger in hohem Maße gewürdigt. Denn er war geschickt im Gelderwerben. Täglich nun ehrte er den Albinus und den [fungirenden] Hohenpriester mit Geschenken. Er hatte aber elende Knechte, welche in Gemeinschaft mit den verwegensten Menschen auf die Tennen giengen und die Zehnten der Priester mit Gewalt nahmen und sich nicht enthielten, diejenigen, welche ihn nicht gaben, zu schlagen.“ [2]) Die Stelle ist haupt-

1) Antt. XX, 8, 5: Felix haßte den Jonathan *διὰ τὸ πολλάκις ὑπ' αὐτοῦ νουθετεῖσθαι περὶ τοῦ κρειττόνως προΐστασθαι τῶν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν πραγμάτων, μὴ καὶ μέμψιν αὐτὸς ὀφλοίη παρὰ τοῖς πλήθεσιν αἰτησάμενος ἐκεῖνον παρὰ τοῦ Καίσαρος πεμφθῆναι τῆς Ἰουδαίας ἐπίτροπον.*

2) Antt. XX, 9, 2: *Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπὶ*

sächlich auch deshalb interessant, weil sie uns das geheimnißvolle Mittel verräth, durch welches abgesetzte Hohepriester ihre Macht und ihren Einfluß sich nicht nur zu erhalten, sondern auch noch zu erhöhen verstanden: es ist das allmächtige Geld. „Er war geschickt im Gelderwerben." Daher stand er nicht nur bei der Menge in hohem Ansehen, sondern hatte auch den fungirenden Hohenpriester und den Procurator Albinus ganz in seiner Hand und durfte sich sogar die ärgsten Rechtsverletzungen und Gewaltthätigkeiten gegen die Priester erlauben. Wie weit sein Einfluß auf Albinus gieng, zeigte sich einmal, als die Sicarier den Schreiber seines Sohnes Eleazar [1]) gefangen genommen hatten und ihn nur unter der Bedingung freigeben zu wollen erklärten, daß Ananias bei Albinus die Freilassung von zehn der Ihrigen erwirke. Da wußte Ananias wirklich den Albinus zu bestimmen, auf das Verlangen der Sicarier einzugehen, damit diese den Schreiber des Eleazar wieder losließen (Antt. XX, 9, 3). Die Sicarier aber machten sich dies zu nutze. Und so wiederholte sich dasselbe Schauspiel noch öfters, daß Leute des Ananias von den Sicariern gefangen und erst dann losgelassen wurden, wenn Ananias bei Albinus die Freigabe einiger Sicarier erwirkt hatte (Antt. l. c.). Bei dieser Stellung des Ananias ist es in der That nicht zu viel gesagt, wenn Josephus behauptet, er sei mächtiger gewesen, als der fungirende Hohepriester selbst (Antt. XX, 9, 4).

μέγα προύκοπτε δόξης, καὶ τῆς παρὰ τῶν πολιτῶν εὐνοίας τε καὶ τιμῆς ἠξιοῦτο λαμπρῶς. ἦν γὰρ χρημάτων ποριστικός· καθ' ἡμέραν οὖν τὸν Ἀλβῖνον καὶ τὸν ἀρχιερέα δώροις ἐθεράπευεν. εἶχε δὲ οἰκέτας πάνυ μοχθηρούς, οἳ συναναστρεφόμενοι τοῖς θρασυτάτοις ἐπὶ τὰς ἅλωνας πορευόμενοι τὰς τῶν ἱερέων δεκάτας ἐλάμβανον βιαζόμενοι, καὶ τοὺς μὴ διδόντας οὐκ ἀπείχοντο τύπτειν.

[1]) Es unterliegt wol keinem Zweifel, daß in den Worten: *τὸν γραμματέα τοῦ στρατηγοῦντος Ἐλεαζάρου (παῖς δὲ ἦν οὗτος Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως)* statt *Ἀνάνου* zu lesen ist *Ἀνανίου*. Denn nur wenn Eleazar ein Sohn des Ananias war, ist überhaupt der ganze Zusammenhang der Erzählung verständlich. Aus der Geschichte des jüdischen Krieges wissen wir aber ohnehin, daß Ananias einen Sohn Namens Eleazar hatte (B. J. II, 17, 2; 20, 4). Vgl. auch Derenbourg, Histoire de la Palestine, p. 248, note 1.

Endlich begegnen uns auch in der Zeit des jüdischen Krieges zwei gewesene Hohepriester nicht nur als einflußreiche, sondern geradezu als die leitenden Persönlichkeiten. Es sind Ananos, S. d. Ananos, und Jesus, S. d. Gamalas. Josephus bezeichnet beide als die δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων (B. J. IV, 3, 9). Sie waren aber nicht nur dies, sondern hatten geradezu die Leitung der Geschäfte in ihrer Hand. Es erhellt dies am deutlichsten daraus, daß sie es sind, die in Gemeinschaft mit dem berühmten Pharisäer Simon ben Gamaliel den Josephus wegen seiner Verwaltung in Galiläa zur Rechenschaft ziehen (Vita 38. 39. 40. 60). Auch hier also begegnen wir wieder dem Fall, daß abgetretene Hohepriester die einflußreichste politische Stellung einnahmen. Denn daß sie wirklich Hohepriester gewesen sind, es damals aber nicht mehr waren, kann nach dem oben (unter Nr. 23 u. 25) Bemerkten nicht wohl zweifelhaft sein. Allerdings aber ist auf diesen Fall weniger Gewicht zu legen, da es sich hier um die Ausnahmszustände des Krieges handelt.

Mit dem Bisherigen wäre demnach der Beweis geliefert, daß auch gewesene Hohepriester häufig noch zu den leitenden politischen Persönlichkeiten gehörten. Aber freilich würde die ganze Beweisführung sofort hinfällig werden, wenn die Ansicht Wiesele rs richtig wäre, daß ὁ ἀρχιερεύς im Neuen Testamente und bei Josephus auch den Präsidenten und Vicepräsidenten des Synedriums als solche (gleichviel ob sie ehemals Hohepriester waren oder nicht) bezeichnen könne. Es wäre dann anzunehmen, daß die Genannten ihre einflußreiche Stellung und ihren Titel ἀρχιερεύς nicht sowol dem Umstande zu danken hatten, daß sie einst das hohepriesterliche Amt verwaltet hatten, als vielmehr dem Umstande, daß sie an der Spitze des Synedriums standen, wobei es ganz gleichgültig wäre, ob sie früher Hohepriester gewesen waren oder nicht. Und so nimmt Wieseler in der That an, daß der ältere Ananos im Neuen Testamente ὁ ἀρχιερεύς heiße als Präsident des Synedriums[1]), und daß Ananos, S. d.

1) Chronologische Synopse, S. 183 ff. 4[illegible]1 ff.; Art. „Annas“ in Herzogs Realencykl.; Beiträge, S. 205 ff.

Ananos, und Jesus, S. d. Gamaliel, bei Josephus denselben Titel führen in ihrer Eigenschaft als Präsident und Vicepräsident des Synedriums [1]).

Allein die ganze Hypothese, daß ὁ ἀρχιερεύς den Nasi als solchen bezeichnen könne, schwebt (obwol sie auch die Autorität Seldens für sich hat) völlig in der Luft und ist nur zu dem Zwecke erfunden, um die Stellung zu erklären, die Annas im Neuen Testamente (namentlich Luk. 3, 2. Apg. 4, 6) einnimmt.

Für die richtige Beurtheilung der Hypothese wird es gut sein, sich an den hermeneutischen Grundsatz zu erinnern, daß man einem Worte, das zweifellos und anerkanntermaßen eine ganz bestimmte Bedeutung hat, nur dann noch eine andere beilegen darf, wenn durchaus zwingende Gründe vorhanden sind. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß ὁ ἀρχιερεύς zunächst Bezeichnung des Hohenpriesters (d. h. nach Wieselers Sprachgebrauch: des Hauptes der Tempelpriester) ist. Und denselben Titel soll nun noch eine andere, von jenem völlig verschiedene Persönlichkeit gehabt haben? Es müßten sehr starke Gründe vorliegen, wenn wir uns zu dieser Annahme verstehen wollten. Aber man sucht nach solchen vergebens. Es ist freilich völlig richtig, daß in den schon mehrmals citirten Stellen der Apostelgeschichte (Apg. 5, 17 ff.; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23, 2. 4; 24, 1) ὁ ἀρχιερεύς den Präsidenten des Sanhedrin bezeichnet. Aber wer in aller Welt hat denn ein Recht, daraus zu schließen, daß der Präsident als solcher, auch wenn er nicht Hoherpriester war, diesen Titel führte, da wir doch wissen, daß ὁ ἀρχιερεύς dem hebr. כֹּהֵן גָּדוֹל entspricht, während der Präsident des Sanhedrin in der spätern Tradition, wo allein seiner als solchen gedacht ist, נָשִׂיא heißt? Geht man von unserm obigen Grundsatze aus, so wird man aus jenen Stellen nur dies schließen können, daß eben damals immer der ἀρχιερεύς („das Haupt der Tempelpriester") im Synedrium den Vorsitz führte. Aber Wieseler stützte sich hauptsächlich auf die beiden Thatsachen: daß Annas Luk. 3, 2. Apg. 4, 6. Joh. 18, 13—24 ὁ ἀρχιερεύς genannt werde und daß er nach eben jenen Stellen damals Präsident des

---

1) Beiträge, S. 225 f.

Synedriums gewesen sei. Demnach müsse er den Titel ἀρχιερεύς als Präsident des Synedriums führen, denn „Hoherpriester" (im eigentlichen Sinn) sei er damals nicht mehr gewesen. Aber selbst wenn wir die zweite Prämisse, daß er damals Präsident des Synedriums war, zugeben wollten (während dies doch keineswegs gewiß ist), so ist die Schlußfolgerung durchaus nicht stichhaltig. Wir wissen ja von ihm, daß er wirklich vom Jahre 6—15 Hoherpriester gewesen ist. Weshalb soll er diesen Titel nicht auch in seiner Eigenschaft als Präsident des Synedriums noch fortgeführt haben? Ganz ebenso verhält sich's mit Ananos, S. d. Ananos, und Jesus, S. d. Gamaliel. Und außer ihnen haben wir noch zwei Hohepriester kennen gelernt, die auch nach ihrer Absetzung noch den Titel ὁ ἀρχιερεύς führen. Es wäre in der That ein sonderbares Zusammentreffen, wenn all' diese Männer, die einst Hohepriester gewesen waren und uns nach ihrer Absetzung wieder mit dem Titel ἀρχιερεύς begegnen, diesen nicht um ihres früheren Amtes willen führten, sondern um eines ganz anderen willen, das mit jenem durchaus nichts zu thun haben soll[1]).

Zu welchen exegetischen Absonderlichkeiten jene Ansicht führt, sieht man z. B. Joh. 18, 13—24. Hier heißt es V. 13 von Kaiaphas, daß er in jenem Jahre ἀρχιερεύς war. Dann V. 15—22 wird dasselbe Prädicat häufig von Annas gebraucht, und hierauf wieder V. 24 von Kaiaphas. Da soll nun ἀρχιερεύς abwechselnd bald das „Haupt der Tempelpriester", bald den „Nasi" bezeichnen, also unmittelbar hinter einander ganz verschiedene Bedeutungen haben, ohne daß davon auch nur das Mindeste angedeutet wäre. Noch seltsamer steht die Sache Apg. 23, 2 ff. Hier ist ausdrücklich der Hohepriester Ananias als Vorsitzender des Synedriums genannt, und Wieseler selbst (Chronologische Synopse,

---

1) In einer gelegentlichen Anmerkung (Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 77) nimmt Wieseler selbst an, daß Jonathan und Ananias, auch später noch den Titel ἀρχιερεύς führten, weil sie einst Hohepriester gewesen waren. Aber warum soll sich's denn bei Annas anders verhalten?

S. 187 ff.) ist der Ansicht — die auch gewiß richtig ist —, daß er damals, im Jahre 58, noch fungirender Hoherpriester war (vgl. oben Nr. 20). Aber trotzdem soll er an jener Stelle den Titel ἀρχιερεύς nicht als Hoherpriester, sondern als Nasi führen. Also zwei Aemter und zwei Titel; und das Merkwürdige ist nur dies, daß diese beiden Titel zufällig ganz gleich lauten! Es konnte demnach dieselbe Person bald ὁ ἀρχιερεύς qua Hoherpriester, bald ὁ ἀρχιερεύς qua Nasi heißen! Daß aber in Wahrheit Ananias auch an jener Stelle ἀρχιερεύς heißt als Hoherpriester, erhellt aus der Bezeichnung ὁ ἀρχιερεύς τοῦ θεοῦ (Apg. 23, 4). Denn damit wird er als einer bezeichnet, der Gott in besonderem Sinne angehört; und dies ist der Fall, weil er sich priesterlich Gott nahen darf [1]).

Am scheinbarsten ließe sich noch etwa bei Ananos, S. d. Ananos, und Jesus, S. d. Gamalas für die Wieseler'sche Ansicht der Umstand geltend machen, daß jene noch kurz vor ihrem Tode (sie wurden im Winter 67/68 ermordet) in ihrer Eigenschaft als ἀρχιερεῖς das hohepriesterliche Gewand trugen (B. J. IV, 3, 10; 5, 2). Man könnte sich darauf berufen, daß sie als abgesetzte Hohepriester nicht mehr das hohepriesterliche Gewand können getragen haben, da dieses selbst vom fungirenden Hohenpriester nur bei Amtshandlungen gebraucht, sonst aber sorgfältig verwahrt wurde und keinenfalls einem abgesetzten Hohenpriester bei Niederlegung seines Amtes überlassen wurde. Man könnte daher meinen, daß sie als ἀρχιερεῖς in anderm Sinne ebenfalls ein Amtskleid hatten und daß dies an den betreffenden Stellen gemeint sei. So sieht Wieseler in der That die Sache an, indem er annimmt, daß auch der Nasi und der Ab-beth-Din ein Amtskleid hatten, und daß dieses das „hohepriesterliche Gewand" sei, von welchem

---

1) Aehnlich sagt Josephus: Herodes habe dem Ananel das Hohepriestertum übertragen, da er keinen der Vornehmen zum Hohenpriester Gottes (ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ) habe einsetzen wollen, Antt. XV, 2, 4. — Vgl. auch Antt. XX, 10: πρῶτον μὲν οὖν πάντων λέγουσιν Ἀαρῶνα τὸν Μωϋσέως ἀδελφὸν ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ. — — ὅθεν καὶ πάτριόν ἐστι μηδένα τοῦ θεοῦ τὴν ἀρχιερωσύνην λαμβάνειν ἢ τὸν ἐξ αἵματος τοῦ Ἀαρῶνος.

an den beiden Stellen die Rede ist (Beiträge, S. 226). Allein diese Auffassung ist doch entschieden unrichtig. Die ganze Charakteristik ihres Amtes läßt keinen Zweifel darüber, daß Josephus unter ihrer ἀρχιερωσύνη das Hohepriestertum im eigentlichen Sinne versteht. Er legt dem Ananos die Worte in den Mund, daß er den ehrenvollsten unter den ehrfurchtgebietenden Namen trage (B. J. IV, 3, 10: τὸ τιμιώτατον καλούμενος τῶν σεβασμίων ὀνομάτων). Und er selbst bezeichnet die beiden als solche, die noch kurz vor ihrem Tode „mit dem heiligen Gewand bekleidet waren und an der Spitze des über die Welt verbreiteten Gottesdienstes standen und angebetet wurden von den aus aller Welt her nach der Stadt Wallfahrenden" (B. J. IV, 5, 2: τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα περικείμενοι καὶ τῆς κοσμικῆς θρησκείας κατάρχοντες, προσκυνούμενοί τε τοῖς ἐκ τῆς οἰκουμένης παραβάλλουσιν εἰς τὴν πόλιν). Hier haben wir ja ganz deutlich „das Haupt der Tempelpriester". Denn unter der θρησκεία, an deren Spitze sie standen, kann nichts anderes verstanden werden als der Tempelcultus.

Der wahre Sachverhalt hinsichtlich des Gewandes ist aber folgender:

Das hohepriesterliche Prachtgewand (bestehend aus Meïl, Ephod, Choschen und Miznepheth) hat in den beiden letzten Jahrhunderten während des Tempelbestandes wechselvolle Schicksale gehabt, die Josephus auf's gewissenhafteste aufgezeichnet hat. Sein Bericht ist im wesentlichen folgender:

Johannes Hyrkan (135—105) ließ, da er in der Nähe des Tempels sich eine Burg erbaut hatte, in welcher er zu wohnen pflegte, auch das hohepriesterliche Gewand in derselben aufbewahren, so oft er in die Stadt hinabgehend eine Privatkleidung trug. Ebenso hielten es seine Nachkommen. Als aber Herodes (37—4) König wurde und die Burg unter dem Namen Antonia weiter ausbaute, ließ er das hohepriesterliche Gewand, wie er es vorfand, auch ferner daselbst aufbewahren. Dasselbe that sein Nachfolger Archelaus (4 v. bis 6 n. Chr.). Als aber nach diesem die Römer die Herrschaft erhielten, bemächtigten sie sich des hohenpriesterlichen Gewandes, das nunmehr in einem steinernen Gewölbe aufbewahrt wurde unter dem Siegel der Priester und Schatzmeister,

während der Wachhauptmann [1]) täglich [vor dem Gewölbe?] eine Leuchte anzünden ließ. Sieben Tage vor dem Feste wurde es den Priestern vom Wachhauptmann übergeben und, nachdem es geweiht und vom Hohenpriester gebraucht worden war, einen Tag nach dem Feste wieder in das Gewölbe zurückgebracht. Dies geschah an den drei Hauptfesten des Jahres und am Versöhnungstag [2]). Eine Aenderung trat wieder ein im Jahre 36 n. Chr. Als nämlich während des Passafestes dieses Jahres der damalige Legat von Syrien Vitellius in Jerusalem war, gab er das hohepriesterliche Gewand heraus und überließ es den Priestern zu alleiniger Bewachung, indem er dem Wachhauptmann die Weisung gab, sich nicht darum zu kümmern, wo das Gewand liege und wie oft es gebraucht werde (Antiquitt. XVIII, 4, 3; vgl. XV, 11, 4).

So blieb es bis zur Zerstörung des Tempels. Denn der vorübergehende Versuch des Procurators Cuspius Fadus, das Gewand wieder unter die Aufsicht der Römer zu bringen (44 n. Chr.), scheiterte an dem beharrlichen Widerstande der Juden, welche beim Kaiser Claudius die Zurücknahme der Maßregel zu erwirken wußten (Antt. XX, 1, 1—2; vgl. XV, 11, 4).

Erst nach der Zerstörung des Tempels fiel unter anderen Beutestücken auch das hohepriesterliche Prachtgewand in die Hand der Römer (Bell. Jud. VI, 8, 3).

Aus dieser Geschichte des hohenpriesterlichen Gewandes erhellt, daß vom Jahre 6—36 n. Chr. der Gebrauch desselben auf die drei Hauptfeste und den Versöhnungstag beschränkt war, daß aber nach dieser Zeit (also 36—70 n. Chr.) es dem freien Ermessen des jeweiligen Hohenpriesters anheimgestellt war, wann und wie oft er sich desselben bedienen wollte. Es ist also wenigstens möglich, daß es in dieser Zeit weit öfter gebraucht wurde. Denn daß es auch nach dem Jahre 36 nur an den drei Hauptfesten und dem

---

1) φρούραρχος, der Befehlshaber der römischen Besatzung.

2) Am Versöhnungstag trug der Hohepriester allerdings, wenn er in das Allerheiligste gieng, ein einfaches linnenes Gewand. Aber für den übrigen Dienst des Tages bedurfte er seines Prachtgewandes.

Versöhnungstag gebraucht wurde, ist nirgends gesagt. Vielmehr wurde eben diese Beschränkung als ein unberechtigter Eingriff von Seite der Römer betrachtet. Es läßt sich aber beweisen, daß der Hohepriester in der Regel alle Sabbate und Festtage sich seines Prachtgewandes bediente.

Nach Mischnah Tamid VII, 3 (einer Stelle, welche gewöhnlich von den Auslegern zu Hebr. 7, 27 citirt wird) stand es dem Hohenpriester frei, zu opfern, so oft er wollte (בִּזְמַן שֶׁרוֹצֶה). Josephus aber bemerkt Bell. Jud. V, 5, 7, daß er zu opfern pflegte „ταῖς ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις καὶ εἴ τις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις πάνδημος ἀγομένη δι᾽ ἔτους", also an allen Sabbaten und Festtagen. Ja nach Jer. Chagigah II, 4; Bab. Pesachim 57 a; Philo II, 321; Hebr. 7, 27 (vgl. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael II, 140 f.; Delitzsch, Thalmudische Studien, XIII, in der Zeitschrift für lutherische Theologie 1860, S. 593—596) hätte der Hohepriester sogar täglich geopfert. Die letztern Zeugnisse rühren freilich zum Theil (wie die beiden thalmudischen) aus sehr später Zeit her, zum Theil (wie das des Philo und des Hebräerbriefes) wenigstens von Nichtpalästinensern. Es wird also die Angabe des Josephus die zuverläßigere sein, wonach der Hohepriester in der Regel an allen Sabbaten und Festtagen opferte.

Josephus bemerkt aber ohne jede Einschränkung, daß der Hohepriester bei Verrichtung des Opferdienstes mit dem Prachtgewand bekleidet war (B. J. V, 5, 7: ἐλειτούργει δὲ τοὺς μηροὺς μὲν ἄχρις αἰδοίου διαζώσματι καλύπτων ꝛc. ꝛc.) [1]), wie denn auch zur Zeit der Hasmonäer der Hohepriester dasselbe zu tragen pflegte, so oft er zu opfern hatte (ὅταν δέῃ θύειν Antt. XV, 11, 4). Nur wenn er in die Stadt hinabgieng, trug Johannes Hyrkan ein Privatkleid (Antt. XVIII, 4, 3), woraus also zu schließen, daß

1) Dasselbe besagen nach richtiger LA. die Worte am Schluß von B. J. V, 5, 7: ταύτην μὲν οὖν τὴν ἐσθῆτα [οὐκ] ἐφόρει τὸν ἄλλον χρόνον, λιτοτέραν δ᾽ ἀνελάμβανεν ὁπότε [δὲ] εἰσίοι εἰς τὸ ἄδυτον. Hier sind nämlich die eingeklammerten Worte ohne Zweifel zu streichen, wie schon ältere Ausleger des Josephus erkannt haben. S. Havercamp z. d. St.

er sonst, bei allen Cultushandlungen, das kostbare Amtskleid trug. Wir dürfen demnach annehmen, daß (mit Ausnahme der dreißig Jahre vom Jahre 6—36 n. Chr.) der Hohepriester in der Regel an jedem Sabbat und an jedem Festtag selbst zu opfern und dabei das Prachtgewand zu tragen pflegte.

Doch damit ist immer noch nichts gewonnen zur Hebung der obigen Schwierigkeit. Denn dort handelt es sich ja nicht um Hohepriester, welche noch im Amt befindlich waren, sondern um solche, welche bereits seit Jahren abgesetzt waren. Nun haben wir aber in der Mischnah eine Stelle (Horajoth III, 4), an welcher diejenigen Punkte aufgezählt werden, hinsichtlich deren ein im Amte befindlicher Hoherpriester (כֹּהֵן מְשַׁמֵּשׁ) und ein vom Amte abgetretener Hoherpriester (כֹּהֵן שֶׁעָבַר) einerseits sich von einander unterscheiden, andererseits einander gleich sind. In letzterer Beziehung heißt es a. a. O. (nach Jost's Uebersetzung): „Beide — der im Amt befindliche und der abgetretene Hohepriester — sind einander gleich in Ansehung des Dienstes am Versöhnungstage, des Gebotes eine Jungfrau zu heirathen, beide dürfen nicht eine Witwe ehelichen, sich nicht an verstorbenen Blutsverwandten verunreinigen, nicht das Haupthaar wild wachsen lassen, nicht die Kleider zerreißen, und beide bewirken durch ihren Tod die Rückkehr des Todtschlägers.“ Aus der Stelle erhellt jedenfalls so viel, daß das hohepriesterliche Amt seinem Träger einen character indelebilis verlieh, welcher nicht erlosch mit dem Rücktritt vom Amte. Infolge dessen hat auch der abgetretene Hohepriester wenigstens theilweise noch dieselben Rechte und Pflichten, wie der im Amt befindliche. Er darf so wenig wie dieser eine Witwe heiraten, so wenig wie dieser an verstorbenen Blutsverwandten sich verunreinigen u. s. w. Er hat aber z. B. auch das Recht, den Dienst am Versöhnungstage (עֲבוֹדַת יוֹם הַכִּפּוּרִים) zu verrichten, wenn nämlich der im Amt befindliche aus irgend einem Grunde daran verhindert war. Konnte aber ein abgetretener Hoherpriester selbst den Dienst am Versöhnungstage verrichten, so hatte er ohne Zweifel auch das Recht, an gewöhnlichen Sabbaten an Stelle des im Amt befindlichen Hohenpriesters den Dienst zu versehen. Und es verstand sich von selbst, daß er dabei das hohepriesterliche Prachtgewand trug. Denn er fungirte ja als Hoherpriester.

Eben damit löst sich aber unsere Schwierigkeit. Denn es steht nun nichts mehr im Wege, etwa anzunehmen, daß jene beiden, Ananos und Jesus, noch kurz vor ihrem Tode, als sie schon längst nicht mehr im Amte waren, als Hohepriester fungirt haben. Es steht jener Annahme um so weniger im Wege, als es sich um die Zeit des Krieges handelt, in welcher immer der das Recht hat, der die Macht hat. Jene beiden standen aber thatsächlich an der Spitze der Gewalt. Da mag es also wol vorgekommen sein, daß bald der eine, bald der andere, mit Beiseiteschiebung des eigentlichen Hohenpriesters, den hohenpriesterlichen Dienst versah, wozu ihr character indelebilis ihnen vollkommen das Recht verlieh. Wir haben also keinen Grund, die Angabe des Josephus zu bezweifeln, daß beide noch kurz vor ihrem Tode „τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα περικείμενοι καὶ τῆς κοσμικῆς θρησκείας κατάρχοντες“ gewesen seien (B. J. IV, 5, 2).

Wir werden nunmehr die Hypothese, daß ἀρχιερεύς den Nasi als solchen bezeichnen könne, als beseitigt ansehen dürfen und bleiben daher bei unserer Ansicht, daß jene Hohenpriester, die auch nach ihrer Amtsentsetzung eine so einflußreiche Stellung einnahmen, diese nicht ihrer Eigenschaft als Präsidenten des Synedriums (denn ob dies auch nur einer von ihnen war, ist sehr zweifelhaft), sondern ihrer Eigenschaft als gewesene Hohepriester verdanken [1]).

Als Resultat aus dem Bisherigen ergibt sich: 1) daß der fungirende Hohepriester auch in politischer Beziehung nächst der römischen Obrigkeit die oberste Stellung im Staate einnahm, und 2) daß auch die gewesenen Hohenpriester nicht nur ihren Titel fortführten, sondern ebenfalls zu einer einflußreichen politischen Stellung befähigt waren.

Verwenden wir nun dieses Resultat zur Beantwortung der

---

[1]) Die Ansicht, daß Ananos und Jesus in ihrer Eigenschaft als Nasi und Ab-beth-Din ein heiliges Gewand getragen haben, widerspricht übrigens der, wenigstens früher von Wieseler vorgetragenen Ansicht, daß Ananias (Apg. 23, 2 ff.) als Nasi kein Amtskleid getragen habe (Chronologische Synopse, S. 189).

Frage, um die es uns zu thun ist, nämlich der Frage: Was wir unter der Mehrheit von ἀρχιερεῖς zu verstehen haben, welche sowol bei Josephus als im Neuen Testamente als die eigentlich leitenden Persönlichkeiten des israelitischen Volkswesens erscheinen?

Die Antwort auf die Frage ist im Bisherigen implicite schon enthalten. Aus unserem zu Anfang aufgestellten Verzeichnis wissen wir, daß es seit den Tagen des Archelaus bis zur Zerstörung des Tempels (und nur um diese Zeit handelt es sich) außer dem jeweilig fungirenden Hohenpriester immer eine Anzahl abgesetzter Hoherpriester gab, die auch nach ihrer Amtsentsetzung diesen Titel beibehielten. Es gab also stets eine Mehrheit von ἀρχιερεῖς. Wenn uns nun bei Josephus und im Neuen Testamente eine solche Mehrheit von ἀρχιερεῖς begegnet, so sind wir 1) schon im allgemeinen verpflichtet, unter diesen — so lange nicht zwingende Gründe zur Annahme des Gegentheils vorliegen — eben die uns bereits bekannten „Hohenpriester", nämlich den fungirenden und diejenigen, welche früher dieses Amt bekleidet hatten, zu verstehen. Es kommt dazu aber 2) noch dieses, daß die ἀρχιερεῖς bei Josephus und im Neuen Testamente als die leitenden Persönlichkeiten des Volkes erscheinen, während nach dem Bisherigen der fungirende Hohepriester und — wenigstens in manchen uns bekannt gewordenen Fällen — auch die gewesenen Hohenpriester die προστασία τοῦ ἔθνους in Händen hatten. Hier haben wir also in der That eine Mehrheit von ἀρχιερεῖς, welche die leitenden Persönlichkeiten des Volkes sind. Es kann daher schon nach diesen allgemeinen Erwägungen kaum einem Zweifel unterliegen, daß die ἀρχιερεῖς des Josephus und des Neuen Testamentes nichts anderes sind, als der fungirende Hohepriester und diejenigen, welche früher dieses Amt bekleidet hatten.

Aber prüfen wir nun die einzelnen Fälle, um zu sehen, ob diese allgemeine Behauptung auch im einzelnen überall anwendbar ist.

Es begegnen uns zunächst solche Fälle, in welchen schon deshalb kein Zweifel sein kann, daß der Pluralis ἀρχιερεῖς in dem angegebenen Sinne zu verstehen ist, weil die betreffenden Persön-

lichkeiten dabei genannt werden. So erwähnt Josephus B. J. II, 12, 6: τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν. Hiervon war letzterer der fungirende Hohepriester (s. Nr. 20), ersterer ein abgesetzter (Nr. 14). Anders verhält sich's Vita 38: τοὺς ἀρχιερεῖς Ἄνανον καὶ Ἰησοῦν τὸν τοῦ Γαμαλᾶ. Hier sind nämlich beide bereits abgesetzte Hohepriester. Eben diese beiden sind auch gemeint in der Stelle B. J. IV, 5, 2, wo Josephus berichtet, daß die in der Stadt hausenden Idumäer es nicht für der Mühe werth hielten, die übrige Menge zu verfolgen, „τοὺς δ' ἀρχιερεῖς ἀνεζήτουν, καὶ κατ' ἐκείνων ἦν τοῖς πλείστοις ἡ φορά“. Hier sind die ἀρχιερεῖς, wie das unmittelbar Folgende und überhaupt der ganze Zusammenhang lehrt, lediglich Ananos und Jesus. Es kann uns daher die Stelle zugleich ein Fingerzeig sein, daß man unter den ἀρχιερεῖς keineswegs immer eine große Anzahl sich zu denken hat.

An diese Stellen schließen sich zunächst einige andere, in welchen Ananos als „der älteste der Hohenpriester“ bezeichnet wird (ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων, B. J. IV, 3, 7), oder Jesus als „der nach Ananos älteste der Hohenpriester“ (ὁ μετ' Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων, B. J. IV, 4, 3), oder beide zusammen als „die angesehensten der Hohenpriester“ (οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων, B. J. IV, 3, 9). In allen diesen Stellen müssen die ἀρχιερεῖς, unter welchen Ananos und Jesus die ältesten oder angesehensten sind, nothwendig in demselben Sinne ἀρχιερεῖς sein, in welchem es Ananos und Jesus sind; denn sie gehören mit diesen in eine Kategorie und unterscheiden sich von ihnen nur hinsichtlich des Alters oder Ansehens. Da nun, wie wir wissen, Ananos und Jesus abgesetzte Hohepriester sind und als solche diesen Titel führen, so gelangen wir durch einfache logische Schlußfolgerung zu dem Resultat, daß auch jene ἀρχιερεῖς nichts Anderes als gewesene Hohepriester sein können. — Und ist dies einmal anerkannt, so müssen auch die im nächstfolgenden Zusammenhang (IV, 4, 4 u. IV, 5, 5; auch IV, 9, 11) erwähnten ἀρχιερεῖς ebenso verstanden werden.

Während hier überall der Zusammenhang an sich schon forderte, unter den ἀρχιερεῖς gewesene (oder gewesene und den fungirenden)

Hohenpriester zu verstehen, so steht dieser Fassung an anderen Stellen wenigstens nichts im Wege. So z. B. wenn Antt. XX, 1, 1 berichtet wird, daß der Procurator Cuspius Fadus bald nach seinem Amtsantritte (44 n. Chr.) „die Hohenpriester und die ersten Männer von Jerusalem" (*τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς πρώτους Ἱεροσολυμιτῶν*) zu sich beschieden und von ihnen verlangt habe, daß das hohepriesterliche Gewand, welches Vitellius im Jahre 36 den Juden zur Aufbewahrung überlassen hatte, wieder in römischen Gewahrsam gebracht werde. Oder wenn Josephus Vita 2 erzählt, daß zu ihm, als er erst 14 Jahre alt war — also im Jahre 51 n. Chr. —, „die Hohenpriester und die ersten Männer der Stadt" kamen, um sich von ihm über Fragen des Gesetzes belehren zu lassen [1]). Diese Glücklichen, die sich des Unterrichts des 14jährigen Knaben erfreuten, können etwa der damalige Hohepriester Ananias, S. d. Nedebäus (Nr. 20) und seine Vorgänger Joseph, S. d. Kamhith (Nr. 19), Elionäus, S. d. Kantheras (Nr. 18), Matthias, S. d. Ananos (Nr. 17) rc. gewesen sein. — Ebenso haben wir keinen Grund, von der bisher angenommenen Bedeutung abzugehen, wenn Antt. XX, 8, 8 aus der letzten Zeit des Felix (53—60) erzählt wird, daß ein Zwiespalt entstanden sei zwischen den Hohenpriestern einerseits und den Priestern und den ersten Männern des Volkes von Jerusalem andererseits (*ἐξάπτεται τοῖς ἀρχιερεῦσι στάσις πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς πρώτους τοῦ πλήθους τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*), wobei die ersteren in ihrer Schamlosigkeit so weit giengen, ihre Knechte auf die Tennen zu schicken und den Priestern den Zehnten wegnehmen zu lassen. Ein Gleiches berichtet Josephus aus der Zeit des Albinus (62—64), wo namentlich Ananias den übrigen Hohenpriestern mit schlimmem Beispiel vorangieng (Antt. XX, 9, 2: *οἵ τε ἀρχιερεῖς ὅμοια τοῖς ἐκείνου* [scil.: *Ἀνανίου*] *δούλοις ἔπρασσον, μηδενὸς κωλύειν δυναμένου*). — In eine etwas

---

1) Vita 2: *ἔτι δ' ἄρα παῖς ὢν, περὶ τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος, διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνούμην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ' ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι.*

spätere Zeit (65—66) werden wir geführt durch die gelegentliche Notiz (B. J. VI, 9, 3), daß der syrische Statthalter Cestius Gallus die Hohenpriester beauftragt habe, eine Volkszählung in Jerusalem vorzunehmen (*παρεκάλεσε τοὺς ἀρχιερεῖς, εἴ πως δυνατὸν εἴη τὴν πληθὺν ἐξαριθμήσασθαι*), was diese denn auch bei Gelegenheit des Passafestes thaten.

Entschieden günstig ist unserer Auffassung auch der ganze Abschnitt B. J. II, 14—17, in welchem der ἀρχιερεῖς häufig Erwähnung geschieht. Es handelt sich dort um die Vorgänge, welche dem Ausbruch des Krieges unmittelbar vorangiengen, sowie um diesen selbst; also um Ereignisse aus dem Jahre 66 n. Chr. — Als Florus einst — so berichtet Josephus — mit Heeresmacht nach Jerusalem gekommen war, um das Volk, das ihn seiner Geldgier wegen lächerlich gemacht hatte, zu züchtigen, erschienen vor ihm *οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως πᾶν*, um ihn um Schonung zu bitten (B. J. II, 14, 8). Und als er dann trotz deren Vorstellungen die Stadt hatte plündern und viele Einwohner hatte niedermachen lassen, suchten *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι* das erbitterte Volk zu beschwichtigen (B. J. II, 15, 2). Florus aber berief zu sich *τούς τε ἀρχιερεῖς σὺν τοῖς γνωρίμοις* und verlangte, daß das Volk zwei Cohorten, welche eben im Anzug waren, in feierlicher Procession einhole; worauf *οἱ ἀρχιερεῖς* das Volk in den Tempel beriefen und es durch Bitten zu dieser Demüthigung zu bewegen suchten (B. J. II, 15, 3. 4). Wirklich verstand sich das Volk dazu. Die Cohorten aber erwiderten den Gruß nicht. Und darüber brach dann die offene Empörung aus. Florus berief nun *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλὴν* und theilte ihnen mit, daß er die Stadt verlasse, aber eine Besatzung in derselben zurücklassen werde (B. J. II, 15, 6). — In dieser bedrängten Lage erschienen *οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλὴ* vor König Agrippa und baten ihn um seine Vermittelung (B. J. II, 16, 2). Das Volk aber wandte sich *ἐπὶ τὸν βασιλέα καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς* und verlangte, daß Florus in Rom verklagt werde (B. J. II, 16, 3). — Bald darauf beschloß das Volk, von den Fremden, insonderheit von den Römern

keine Opfergaben mehr anzunehmen, und beharrte auf diesem Beschluß, obwol „die Hohenpriester und die Angesehenen dringend ermahnten“, dies nicht zu thun (*πολλὰ τῶν τε ἀρχιερέων καὶ τῶν γνωρίμων παρακαλούντων κ. τ. λ.*, B. J. II, 17, 2). Als nun der Aufstand immer mehr gewachsen war, kamen „die Vornehmen mit den Hohenpriestern und den Angesehenen der Pharisäer“ zusammen und beriethen, was zu thun sei, *συνελθόντες οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσι εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις — ἐβουλεύοντο κ. τ. λ.* (B. J. II, 17, 3). Es kam dann in Jerusalem selbst zu einer Spaltung. Die Aufständischen hatten die Unterstadt und den Tempel besetzt, wogegen *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ πᾶν ὅσον τοῦ πλήθους εἰρήνην ἠγάπα* die Oberstadt in ihrer Gewalt hatten (B. J. II, 17, 5). Zwischen beiden kam es zu offenem Kampfe, worauf von den Vornehmen und den Hohenpriestern die einen sich in die unterirdischen Gänge verkrochen, die andern aber mit den Leuten des Agrippa in den oberen Palast flüchteten: *τῶν δυνατῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων οἱ μὲν εἰς τοὺς ὑπονόμους καταδύντες διελάνθανον, οἱ δὲ κ. τ. λ.* (B. J. II, 17, 6). — Josephus sagt aus jener Zeit von sich: *τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς πρώτοις τῶν Φαρισαίων συνδιέτριβον* (Vita 5).

An keiner dieser Stellen werden wir Ursache haben, von unserer bisher gefundenen Bedeutung abzugehen. Ueberall erscheinen die *ἀρχιερεῖς* in Verbindung mit den übrigen Vornehmen (den *δυνατοῖς* oder *γνωρίμοις*) als die eigentlich leitenden Persönlichkeiten. Sie unterhandeln mit Florus im Interesse des Volkes, wie andererseits auch Florus sie zu sich bescheidet, sie für die Haltung des Volkes verantwortlich macht und ihnen die Forderungen mittheilt, die er an dasselbe glaubt stellen zu dürfen. Sie sind es dann hinwiederum, die das Volk in den Tempel berufen, ihm die Forderungen des römischen Procurators mittheilen und es zu der doch einmal unvermeidlichen Nachgiebigkeit gegen denselben zu bestimmen suchen. Mit einem Worte sie bilden als die einheimische Behörde des Volkes die Zwischeninstanz zwischen diesem und dem römischen Procurator. Dies alles stimmt vortrefflich dazu, daß, wie wir wissen, der fungirende Hohepriester mit

seinen abgetretenen Collegen die προστασία τοῦ ἔθνους hatte. Wir werden also unter den in diesem Abschnitt (B. J. II, 14—17) so häufig erwähnten ἀρχιερεῖς außer dem fungirenden Hohenpriester Matthias, S. d. Theophilos (Nr. 26) namentlich die beiden, die bald darauf eine so hervorragende Rolle spielten: Ananos, S. d. Ananos (Nr. 23), und Jesus, S. d. Gamalas (Nr. 25), verstehen; außerdem besonders Ananias, S. d. Nedebäos (Nr. 20), der B. J. II, 17, 6 u. 9 ausdrücklich genannt wird; und nächst ihm die übrigen: Ismael, S. d. Phabi (Nr. 21), Joseph, S. d. Simon (Nr. 22), Jesus, S. d. Damnäos (Nr. 24).

Der besprochene Abschnitt ist auch noch insofern lehrreich, als wir daraus sehen, daß die ἀρχιερεῖς keineswegs „die Optimaten, die Gebietenden aus den Priestern" im allgemeinen sind. Es erhellt dies nämlich aus den Verbindungen οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ δυνατοί, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γνώριμοι, wozu noch zu vergleichen ist Luk. 23, 13 u. 24, 20: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες, Apg. 25, 2: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων. Diese δυνατοί, γνώριμοι, ἄρχοντες, πρῶτοι sind höchst wahrscheinlich ebenfalls Priester. Denn die jüdische Aristokratie bestand überhaupt aus Priestern [1]). Sie, die δυνατοί, γνώριμοι rc. sind also die Optimaten, die Gebietenden aus den Priestern. Die ἀρχιερεῖς aber gehören zwar ohne Zweifel ebenfalls dazu, unterscheiden sich aber von ihnen auf specifische Weise, indem sie einen engern Kreis bilden in dem weiteren Kreise der δυνατοί oder γνώριμοι überhaupt.

Wir haben bisher keinen Grund gefunden, von der zunächst und zweifellos feststehenden Bedeutung des Wortes ἀρχιερεῖς — wonach es die Hohenpriester im eigentlichen Sinne, nämlich den fungirenden und die gewesenen, bezeichnet — abzugehen. Im Gegentheil, es fanden sich mancherlei Gründe, welche der Annahme, daß das Wort an allen besprochenen Stellen diese Bedeutung hat,

1) Jos. Vita 1: ὥσπερ παρ᾽ ἑκάστοις ἄλλη τίς ἐστιν εὐγενείας ὑπόθεσις, οὕτω παρ᾽ ἡμῖν ἡ τῆς ἱερωσύνης μετουσία τεκμήριόν ἐστι γένους λαμπρότητος.

zur Bestätigung dienten [1]). Allerdings aber ist nun zuzugeben, daß der Begriff nicht überall diese enge Begrenzung hat. Es begegnen uns sowol im Neuen Testamente als bei Josephus, wenn auch nicht viele, so doch einzelne Persönlichkeiten, die als *ἀρχιερεῖς* oder als zu den *ἀρχιερεῖς* gehörig bezeichnet werden, während sie sich im Verzeichnis der wirklichen Hohenpriester nicht finden. Aus dem Neuen Testamente kommt in dieser Beziehung namentlich die Stelle Apg. 4, 6 in Betracht, wo es heißt, daß sich versammelten die *πρεσβύτεροι* und *γραμματεῖς* und *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*. Der Relativsatz *καὶ ὅσοι ἦσαν* ꝛc. kann in diesem Zusammenhange nur heißen: „und überhaupt alle die aus hohenpriesterlichem Geschlechte waren". Es gab also eine ganze Anzahl solcher, die *ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ* waren, und zu diesen gehörten namentlich auch die beiden uns sonst völlig unbekannten: Johannes und Alexander. — Während sie aber nur als *ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ ὄντες* bezeichnet werden, wird Apg. 19, 14 ein gewisser *Σκευᾶς* geradezu als *Ἰουδαῖος ἀρχιερεύς* bezeichnet, der uns sonst nicht weiter bekannt ist. — Bei Josephus läßt sich allerdings von weitaus den meisten Hohenpriestern, die er außer und neben den wirklich fungirenden nennt, nachweisen oder doch mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie dieses Amt früher bekleidet hatten. So namentlich von den bereits erwähnten: Jonathan, S. d. Ananos; Ananias, S. d. Nedebäos; Ananos, S. d. Ananos, und Jesus, S. d. Gamalas. Auch von der Mehrzahl der B. J. VI, 2, 2 erwähnten gilt ein Gleiches. Josephus erzählt hier, daß in der letzten Zeit der Belagerung eine Anzahl Vornehmer zu den Römern übergieng, darunter die Hohenpriester Joseph und Jesus, sowie drei Söhne des Hohenpriesters Ismael, vier Söhne des Hohenpriesters Matthias und ein Sohn

---

[1]) Bemerkenswerth ist die Aeußerung von Schegg (Evangelium nach Lukas, Bd. III, S. 558): „Wahrscheinlich ist mir, daß er (nämlich Josephus) nur solche meinte, die wirklich einmal Hohepriester gewesen waren." — Man sieht nur nicht ein, weshalb dann das Wort im Neuen Testamente eine ganz andere Bedeutung haben soll.

eines andern Hohenpriesters Matthias. Hiervon kann der erstgenannte identisch sein mit Joseph Kabi, S. d. Simon (Nr. 22), der zweite identisch mit Jesus, S. d. Damnäos (Nr. 24) — denn Jesus, S. d. Gamalas, war bereits längst ermordet (s. d. Art.) —, der dritte identisch mit Ismael, S. d. Phabi (Nr. 21), endlich der vierte identisch mit Matthias, S. d. Ananos (Nr. 17), oder Matthias, S. d. Theophilos (Nr. 26). Allein in Betreff des andern Matthias will eine solche Identificirung nicht mehr gelingen, da er nach B. J. V, 13, 1, wo seiner bereits gedacht war (vgl. auch B. J. IV, 9, 11), ein Sohn des Boethos war [1]), während sich im Verzeichnis der wirklichen Hohenpriester kein Matthias, S. d. Boethos, findet. — Ferner erwähnt Josephus B. J. II, 20, 4 einen Jesus, S. d. Sapphias, „τῶν ἀρχιερέων ἕνα", und Vita 39 einen gewissen Simon „ἐξ ἀρχιερέων", welche beide nicht wirkliche Hohepriester waren (letzterer kann nämlich nicht mit Simon Kantheras (Nr. 16) oder gar mit Simon, S. d. Kamhith (Nr. 12) identificirt werden, da er nach Vita 39 zur Zeit des Krieges noch ein ganz junger Mann war). Es begegnen uns also im Neuen Testamente drei Namen und bei Josephus ebenfalls drei, die sich nicht im Hohenpriesterkataloge finden [2]). — Außerdem kommen auch im Thalmud einige Hohepriester vor, die wenigstens Josephus nicht unter den wirklichen Hohenpriestern erwähnt; so z. B. Issaschar aus Kephar-Barkai (Derenbourg, p. 210—213), Elieser ben Harsom (Derenbourg, p. 234—236) u. A.

Auf den Thalmud ist nun allerdings kein großes Gewicht zu legen. Denn wie freigebig er mit dem Hohenpriestertitel ist, sieht man

---

1) Gelegentlich sei hier ein kleines Versehen Wieselers berichtet. Derselbe nennt (Beiträge, S. 220, Anm. 3) als einen ἀρχιερεύς, der früher nicht das hohepriesterliche Amt bekleidet hatte, einen „Simon, Sohn des Boethos", mit Berufung auf B. J. V, 13, 1. Es sollte aber vielmehr heißen „Matthias, S. d. Boethos". Denn das οὗτος bezieht sich auf Matthias, nicht auf Simon. Letzterer ist der bekannte Simon, S. d. Giora.

2) Die genannten sind alle, die im Neuen Testamente und bei Josephus — abgesehen von den wirklichen Hohenpriestern — überhaupt vorkommen.

daraus, daß er für die Dauer des zweiten Tempels nicht weniger als 300 Hohepriester rechnet (Derenbourg, p. 235). Auch ist wohl zu beachten, daß jene sechs im Neuen Testament und bei Josephus erwähnten keineswegs alle selbst als Hohepriester bezeichnet werden. Johannes und Alexander (Apg. 4, 6) waren nur ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Ebenso Simon (Jos. Vita 39) ἐξ ἀρχιερέων. Aber Skeuas (Apg. 19, 14) wird geradezu als Ἰουδαῖος ἀρχιερεύς bezeichnet. Und den Matthias, S. d. Boethos, nennt Josephus zwar B. J. V, 13, 1 nur ἐκ τῶν ἀρχιερέων, dagegen B. J. IV, 9, 11 bestimmt τὸν ἀρχιερέα. Ebenso den Jesus, S. d. Sapphias, B. J. II, 20, 4 τῶν ἀρχιερέων ἕνα. Wenn nun auch die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen ist, daß in einem oder dem anderen dieser Fälle eine irrige Angabe vorliegt, so wäre es doch unstatthaft, einen Irrtum in allen diesen Fällen nur deshalb zu statuiren, um den engen Begriff von ἀρχιερεῖς, wie wir ihn bisher gefunden haben, für alle Fälle festhalten zu können. Es fragt sich also, wie das Wort von der bisher gefundenen nächsten Bedeutung aus eine weitere, umfassendere Bedeutung gewinnen konnte?

Die Antwort darauf wird uns nicht schwer werden, wenn wir den Umstand beachten, daß fast sämtliche Hohepriester von der Zeit des Herodes bis zur Zerstörung des Tempels einigen wenigen hervorragenden Familien angehörten. Eine interessante Stelle des Thalmud klagt über die Gewaltthätigkeit der hohenpriesterlichen Häuser Boethos, Katharos, Hanan und Phabi [1]): „Weh' mir ob des Hauses Boethos', weh' mir ob ihres Spießes! Weh' mir ob des Hauses Katharos', weh' mir ob ihrer Feder! Weh' mir ob des Hauses Hanans, weh' mir ob ihres Schlangengezisches! Weh' mir ob des Hauses Ismaels ben Phabi, weh' mir ob ihrer Faust! Sie sind

---

1) Bab. Pesachim 57 a. — S. d. Text bei Derenbourg, p. 232 sq. Deutsche Uebersetzung bei Wichelhaus, Commentar zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi, S. 36 f. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 110. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I. S. 66.

Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher, und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!" — Außer diesen vier Famlien, denen hier ein so schönes Denkmal gesetzt wird, spielt auch noch das hohepriesterliche Haus Kamhith in der rabbinischen Tradition eine wichtige Rolle (Derenbourg, p. 197).

Sehen wir nun das oben aufgestellte Verzeichnis der Hohenpriester etwas näher an, so finden wir in der That, daß fast sämtliche Hohepriester diesen fünf Familien angehören [1]).

1) Das Haus Phabi.

Ihm gehören drei Hohepriester an, nämlich die beiden Söhne Phabi's: Jesus (Nr. 3) und Ismael (Nr. 10), und außerdem noch ein weit jüngerer, der ebenfalls Ismael, S. d. Phabi, genannt wird (Nr. 21). Er kann etwa ein Neffe oder Enkel jenes ältern Ismael gewesen sein.

2) Das Haus Boethos.

Josephus sagt Antt. XIX, 6, 2 ausdrücklich, daß Boethos selbst und seine drei Söhne Hohepriester gewesen seien. In Betreff des Boethos s. Nr. 4. Seine drei Söhne sind Joazar (Nr. 6), Eleazar (Nr. 7) und Simon Kantheras (Nr. 16). Außerdem gehört auch Jesus, S. d. Gamaliel (Nr. 25) zum Hause des Boethos, da — wenigstens nach thalmudischer Tradition — seine Frau, Martha, eine Tochter des Boethos war (Derenbourg, p. 248). Freilich kann sie nicht eine Tochter des alten Boethos gewesen sein — was die Chronologie nicht gestattet —;

---

[1]) Eine Zusammenstellung dieser hohenpriesterlichen Familien gab bereits Grätz in seiner Abhandlung: „Die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels" (Frankels Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1851/52, S. 585—596). Seine Angaben leiden aber an verschiedenen Unrichtigkeiten. Namentlich hat er in das Haus Hanans dadurch große Verwirrung gebracht, daß er die Angaben des Josephus über Ananos den Aeltern, Ananias, S. d. Nedebäos und Ananos den Jüngern ganz und gar durcheinander wirft. Infolge dessen läßt er den ältern Ananos noch zur Zeit des jüdischen Krieges thätig sein, wo er ein Greis von etwa 100 Jahren gewesen sein müßte. (Sein Sohn Eleazar wurde im Jahre 16 n. Chr. Hoherpriester. Er selbst muß also etwa 40—30 v. Chr. geboren sein.)

aber die Namen wiederholten sich ja häufig innerhalb derselben Familie.

3) Das Haus Kantheras (Katharos).

Dasselbe gehört eigentlich noch zum Hause Boethos, da Simon Kantheras ein Sohn des Boethos war. Außer ihm findet sich nur noch einer seiner Söhne, Elionäos (Nr. 18), in der Reihe der Hohenpriester.

4) Das Haus Ananos (Hanan).

Den alten Ananos (Nr. 9) preist Josephus Antt. XX, 9, 1 glücklich, da nicht nur er selbst, sondern auch seine sämtlichen fünf Söhne das hohepriesterliche Amt bekleidet hätten. Dieselben sind: Eleazar (Nr. 11), Jonathan (Nr. 14), Theophilos (Nr. 15), Matthias (Nr. 17), Ananos (Nr. 23). — Ferner gehört auch Kaiaphas (Nr. 13) zum Hause des Ananos, da er nach Joh. 18, 13 ein Schwiegersohn desselben war. Vielleicht auch Matthias, S. d. Theophilos (Nr. 26), wenn nämlich sein Vater Theophilos mit dem gleichnamigen Sohne des Ananos (Nr. 15) identisch ist.

5) Das Haus Kamhith.

Nach thalmudischer Tradition (s. Derenbourg, p. 197) sollen die sämtlichen sieben Söhne des (oder der) Kamhith Hohepriester gewesen sein. Josephus dagegen kennt nur zwei: Simon (Nr. 12) und Joseph[1]) (Nr. 19). Außerdem gehört zu dieser Familie wahrscheinlich auch noch Joseph Kabi (Nr. 22), der als Sohn eines Hohenpriesters Simon bezeichnet wird. Da wir nur zwei Hohepriester Simon kennen, nämlich Simon, S. d. Kamhith (Nr. 12), und Simon Kantheras (Nr. 16), muß einer von beiden der Vater jenes Joseph sein; wahrscheinlich aber ersterer, da letzterer wol gewöhnlicher mit seinem Beinamen Kantheras genannt würde.

Von den 27 Hohenpriestern in der Zeit von Herodes bis zur Zerstörung des Tempels gehören somit nicht weniger als 20 diesen fünf oder eigentlich nur vier bevorzugten Familien an. Sehen wir von Aristobul, dem letzten Hasmonäer (Nr. 2), und Phan-

[1]) Die Namen Κάμιθος, Καμεί und Κεμεδῆς sind ohne Zweifel identisch.

nias, dem revolutionärerweise durch's Volk erhobenen (Nr. 27), ab, so bleiben aus dieser ganzen Zeit nur fünf, welche keiner der so zu sagen privilegirten Familien angehören, nämlich: Ananel, der Babylonier (Nr. 1), Matthias, S. d. Theophilos (Nr. 5), Jesus, S. d. Sië (Nr. 8), Ananias, S. d. Nedebäos (Nr. 20), und Jesus, S. d. Damnäos (Nr. 24). Und auch bei diesen ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, daß sie ebenfalls zu jenen Familien gehörten. Nur können wir es von ihnen nicht mehr nachweisen.

Es zeigt sich somit, daß das Hohepriestertum in jener Zeit ein fast ausschließliches Privilegium weniger einflußreicher Familien war.

Es ist daher nur eine Bestätigung dieses Sachverhaltes, wenn Josephus B. J. IV, 3, 6—8 ausdrücklich erklärt, daß die hohepriesterliche Würde in jener Zeit ein Vorrecht gewisser Geschlechter gewesen sei. Er macht es den Revolutionsmännern in Jerusalem zum Vorwurf, daß sie die Wahl der Hohenpriester sich anmaßten, indem sie die Vorrechte der Geschlechter abschafften, aus welchen der Reihe nach die Hohenpriester ernannt wurden, und gewöhnliche und unangesehene Leute zu Hohenpriestern ernannten (ἄκυρα τὰ γένη ποιήσαντες ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο, καθίστασαν ἀσήμους καὶ ἀγεννεῖς, B. J. IV, 3, 6). Diese γένη, deren Vorrechte die Revolutionsmänner misachteten, indem sie den nächsten besten gewöhnlichen Priester durch's Loos zum Hohenpriestertum beriefen, sind eben die uns wohlbekannten Häuser Phabi, Boethos, Hanan ꝛc. [1]).

---

[1]) Die ganze Stelle B. J. IV, 3, 6—8 ist vielfach misverstanden worden, hauptsächlich deshalb, weil man von vornherein einen ganz falschen Begriff von ἀρχιερεῖς in dieselbe hineintrug. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß in der ganzen Stelle von den Hohenpriestern im eigentlichen Sinne und von deren Wahl die Rede ist. Josephus bemerkt nämlich zunächst IV, 3, 6 im allgemeinen, daß die revolutionäre Volkspartei die Wahl der Hohenpriester sich angemaßt und dabei die Rechte der bevorzugten Familien außer Acht gelassen habe. Sodann IV, 3, 7 u. 8 berichtet er als speciellen Fall dieser Art die Wahl

Merkwürdig ist bei alledem nur dies, daß die Herodianer und Römer die Vorrechte dieser γένη achteten und mit wenigen Ausnahmen wirklich aus ihnen die Hohenpriester nahmen. Allein es ist wohl zu beachten, daß von einem Rechte genau genommen nicht die Rede sein kann. Es wird weniger ein bestimmtes Recht, als vielmehr ihr Ansehen, ihre hervorragende Stellung und vor allem die Macht des Geldes gewesen sein, was jene Familien im dauernden Besitz der hohenpriesterlichen Würde erhielt. Daß daß Geld damals eine große Macht war, wissen wir aus der Geschichte des Hohenpriesters Ananias (s. oben). Und wenigstens von einem der

---

des Phannias, der gegen alles Recht und Herkommen durch's Loos zum Hohenpriester gewählt wurde. Es ist also in dem ganzen Abschnitt von derselben Sache die Rede; und es ist durchaus irrig, wenn z. B. Paret (in seiner Uebersetzung) meint, IV, 3, 6 seien unter den ἀρχιερεῖς die Vorsteher der 24 Priesterclassen, dagegen IV, 3, 7 u. 8 die Hohenpriester im eigentlichen Sinne zu verstehen. (So wie es scheint, auch Bleek zu Matth. 2, 4.) Daß eine solche Trennung durchaus unstatthaft ist, beweist unwiderleglich das ὡς ἔφαμεν in IV, 3, 7 (οὔσης, ὡς ἔφαμεν, κατὰ γένος αὐτῶν τῆς διαδοχῆς), wonach eben IV, 3, 7 u. 8 von demselben Gegenstande handelt wie IV, 3, 6. Daß es sich aber um die Wahl der Hohenpriester im eigentlichen Sinne handelt, zeigt die Erzählung von der Wahl des Phannias. Denn unter diesem ist, wie noch niemand bezweifelt hat, ein Hoherpriester im eigentlichen Sinne zu verstehen. Es erhellt dies nicht nur aus der ganzen Erzählung IV, 3, 8, sondern auch daraus, daß Josephus ihn Antt. XX, 10 ausdrücklich als den letzten in der Reihe der Hohenpriester nennt. — Letzterer Umstand beweist zugleich, daß Josephus den Mund etwas voll genommen hat, wenn er B. J. IV, 3, 6 sagt, die Aufständischen hätten τὰς χειροτονίας τῶν ἀρχιερέων sich angemaßt und hätten ἀσήμους καὶ ἀγεννεῖς zu Hohenpriestern eingesetzt. Denn in Wahrheit war der Fall mit Phannias der erste und letzte. — Noch sei bemerkt, daß zu Anfang von IV, 3, 8 in dem Satze: μεταπεμψάμενοι μίαν τῶν ἀρχιερατικῶν φυλὴν statt ἀρχιερατικῶν sicherlich, wie schon Wichelhaus (Commentar zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi, S. 36) bemerkt hat, zu lesen ist: ἱερατικῶν. Es ist diese Lesart nicht nur durch gewichtige Autoritäten — darunter die lateinische Uebersetzung des Rufinus — bezeugt, sondern auch durch den Zusammenhang gefordert, da es ja von Phannias heißt, er sei οὐκ ἐξ ἀρχιερέων gewesen (d. h. er stammte nicht aus einer jener hohenpriesterlichen γένη).

letzten Hohenpriester, Jesus, S. d. Gamalas, erzählt der Thalmud (s. Derenbourg, p. 248 sq.), daß ihm seine Frau, Martha, eine Tochter des Boethos, durch Geld das Hohepriestertum verschafft habe. Durch dieses und andere Mittel werden jene Familien sich den Besitz des Hohenpriestertums zu sichern gewußt haben, so daß es weniger ein Recht, als ein usus war, daß aus ihnen immer die Hohenpriester genommen wurden. Möglich ist auch, daß jene Familien mit einander rivalisirten und immer eine die andere aus der höchsten Würde zu verdrängen suchte. Auch scheint man ein Gewicht darauf gelegt zu haben, daß womöglich alle Glieder einer Familie nach einander diese oberste geistliche und weltliche Würde, die ihrem Inhaber einen character indelebilis verlieh, bekleideten. Aus beiden Umständen würde es sich am besten erklären, daß einerseits die Personen so oft wechselten, andererseits doch einige wenige Familien sich im dauernden Besitz der Würde erhielten.

Wenn es demnach gewisse Famlien gab, die eine Art von Privilegium auf das Hohepriestertum hatten oder sich wenigstens zu verschaffen wußten, so ist es begreiflich, daß man sie überhaupt als die ἀρχιερεῖς bezeichnete, auch wenn nicht alle ihrer Mitglieder diese Würde bereits bekleidet hatten. Es ist ja bei dem Glanz, mit welchem die hohepriesterliche Würde umgeben war (der hohepriesterliche Name ist τὸ τιμιώτατον τῶν σεβασμίων ὀνομάτων, B. J. IV, 3, 10), nur natürlich, daß die Würde des Vaters an sich schon auch den Söhnen ein hohes Ansehen verlieh. Und daß dies in der That der Fall war, sehen wir z. B. daraus, daß Josephus B. J. VI, 2, 2, wo er unter den Vornehmen, welche zu den Römern übergiengen, einige namhaft machen will, außer den Hohenpriestern Joseph und Jesus selbst nur noch die Hohenpriesterssöhne ausdrücklich hervorhebt, indem er sogar genau angibt, daß es drei Söhne des Ismael, vier des Matthias und einer eines andern Matthias waren. Auch im Thalmud werden öfters „Hohenpriesterssöhne" erwähnt (Wieseler, Beiträge, S. 223 f.). Wir sehen also — namentlich aus jener Stelle des Josephus —, daß sie nächst den Hohenpriestern die angesehensten Persönlichkeiten waren. Wir können aber noch weiter gehen und behaupten, daß

sie im weiteren Sinne auch als *ἀρχιερεῖς* bezeichnet werden konnten. Dafür spricht die oben citirte Stelle des Josephus, B. J. VI, 2, 2, die wörtlich folgendermaßen lautet: *ὧν* [scil.: unter den zu den Römern entflohenen] *ἦσαν ἀρχιερεῖς μὲν Ἰώσηπός τε καὶ Ἰησοῦς, υἱοὶ δ᾽ ἀρχιερέων τρεῖς μὲν Ἰσμαήλου τοῦ καρατομηθέντος ἐν Κυρήνῃ, καὶ τοῦ Ματθίου τέσσαρες, καὶ εἷς ἑτέρου Ματθίου παῖς, διαδρὰς μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀπώλειαν, ὃν ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων ἀπέκτεινε σὺν τρισὶν υἱοῖς, ὡς προείρηται. πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐγενῶν τοῖς ἀρχιερεῦσι συμμετεβάλοντο.* Hier ist es wenigstens das Natürlichste, in dem letzten Satze: „Auch viele von den anderen Vornehmen giengen mit den Hohenpriestern über“, das Wort *ἀρχιερεῖς* in weiterem Sinne zu nehmen, so daß darin außer den beiden Hohenpriestern auch die acht Hohenpriestersöhne inbegriffen sind. Eine solche Uebertragung des hohenpriesterlichen Titels vom Vater auf die Söhne und eine Miteinschließung der letzteren in den Begriff der *ἀρχιερεῖς* konnte um so leichter geschehen, als sie, wie wir sahen, nach bestehender Gewohnheit ein gewisses Anrecht auf die hohepriesterliche Würde hatten oder wenigstens beanspruchten.

Außer dem hohenpriesterlichen Titel hatten sie aber auch — und dies ist von höchster Wichtigkeit — Sitz und Stimme im Synedrium. Es erhellt dies mit Sicherheit aus der schon mehrmals citirten Stelle Apg. 4, 6, wo unter den Synedristen außer Annas und Kaiaphas auch genannt werden „alle die aus hohenpriesterlichem Geschlechte waren“ (*ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*). Es ist allerdings nicht wahrscheinlich, daß diese Stellung ihnen als solchen de jure zukam. Aber thatsächlich hatten sie dieselbe jedenfalls inne, was um so weniger auffallend ist, als ihre Väter an der Spitze des Synedriums standen.

Während also die wirklichen Hohenpriester die *προστασία τοῦ ἔθνους* hatten, so nahmen daran die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien wenigstens insoferne ebenfalls Theil, als sie Beisitzer des obersten Gerichtshofes, des Synedriums, waren.

Wenn demnach die Bezeichnung *ἀρχιερεῖς* auch in diesem weiteren Sinne gebraucht werden konnte, so ist es uns nicht mehr auffallend, wenn zuweilen ihre Zahl als eine große erscheint. So

vielleicht in der Stelle Vita 38. Josephus berichtet dort von den Verhandlungen in Jerusalem in Betreff seiner Verwaltung von Galiläa. Simon ben Gamaliel rieth, den Josephus abzuberufen; Ananos aber stimmte dagegen, da die Sache nicht leicht sei, *πολλοὺς γὰρ τῶν ἀρχιερέων. καὶ τοῦ πλήθους προεστῶτας μαρτυρεῖν ὅτι καλῶς ἐγὼ στρατηγῶ.* Hier ist es allerdings das Natürlichste, die *ἀρχιερεῖς* als zahlreich zu denken. Nothwendig ist dies aber nicht einmal, da außer den *ἀρχιερεῖς* auch noch *τοῦ πλήθους προεστῶτες* genannt werden.

Es erübrigt nun noch, die Stellen des Neuen Testamentes durchzugehen, in welchen der *ἀρχιερεῖς* gedacht wird, um zu zeigen, daß die bisher gefundene Bedeutung — sei es nun die engere oder weitere — auch dort auf alle einzelnen Fälle anwendbar ist.

Die *ἀρχιερεῖς* werden im Neuen Testamente theils allein genannt (Matth. 26, 14; 27, 6; 28, 11. Mark. 14, 10; 15, 3; 15, 10; 15, 11. Joh. 12, 10; 19, 15; 19, 21. Apg. 9, 14; 9, 21; 26, 10; 26, 12), theils in Verbindung mit den *γραμματεῖς, πρεσβύτεροι* u. dgl. In letzterer Beziehung ist es von Interesse, daß sie in solchen Verbindungen fast ausnahmslos an erster Stelle erscheinen. So kommt vor:

1) *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς*, Matth. 2, 4; 20, 18; 21, 15. Mark. 10, 33; 11, 18; 14, 1. Luk. 22, 2; 23, 10.
   οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμματέων, Mark. 15, 31.
2) *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* [*τοῦ λαοῦ* oder *τῶν Ἰουδαίων*], Matth. 21, 23; 26, 3; 26, 47; 27, 1; 27, 3; 27, 12; 27, 20. Apg. 4, 23; 23, 14; 25, 15.
3) *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι*, Mark. 11, 27; 14, 43.
   οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων, Matth. 27, 41.
   οἱ ʼρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς, Mark. 14, 53.
4) *οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον*, Mark. 15, 1.

οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον [καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, καὶ πᾶν τὸ συνέδριον], Matth. 26, 59. Mark. 14, 55. Apg. 22, 30.

5) οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες [oder καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων] Luk. 23, 13; 24, 20. Apg. 25, 2. Vgl. auch Luk. 19, 47.

6) οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι [1]), Matth. 21, 45; 27, 62. Joh. 7, 32; 7, 45; 11, 47; 11, 57; 18, 3.

---

1) Beiläufig bemerkt, kann ich Holtzmann nicht beistimmen, wenn er (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1869, S. 65) die Verbindung οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι für sicher unhistorisch erklärt. Es ist dies von Geiger zwar zuversichtlich behauptet, aber keineswegs bewiesen worden. Der einzige Grund, den man dafür geltend machen könnte, ist der, daß die Hohenpriester der sadducäischen Partei angehörten, also Gegner der Pharisäer waren. Allein wenn dies auch richtig ist (vgl. Apg. 5, 17; Jos. Antt. XX, 9, 1), so wäre der Grund doch nur dann stichhaltig, wenn man unter den γραμματεῖς und πρεσβύτεροι, mit welchen die ἀρχιερεῖς häufig zusammen genannt werden, lauter Sadducäer verstehen wollte; m. a. W. wenn man annehmen wollte, daß das Synedrium damals ganz und gar in den Händen der sadducäischen Partei war, was bei der anerkannten Macht der pharisäischen Partei an sich wenig glaublich ist und durch Stellen wie Apg. 5, 34; 23, 6 widerlegt wird. Und wenn man auch vom Neuen Testamente ganz absieht, so begegnet uns die angeblich unhistorische Verbindung der ἀρχιερεῖς mit den Φαρισαῖοι auch bei Josephus. Als der Aufstand gegen die Römer ausgebrochen war, beriethen die Hohenpriester und die Angesehenen der Pharisäer gemeinschaftlich, welche Maßregeln zu ergreifen seien; B. J. II, 17, 3: συνελθόντες οὖν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις — ἐβουλεύοντο κ. τ. λ). Und Josephus erzählt, daß er damals „mit den Hohenpriestern und den Ersten der Pharisäer" verkehrt sei (Vita 5: τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς πρώτοις τῶν Φαρισαίων συνδιέτριβον). Und als Josephus wegen seiner Verwaltung von Galiläa in Jerusalem verklagt wurde, sehen wir den berühmten Pharisäer Simon ben Gamaliel und die beiden Hohenpriester Ananos und Jesus gemeinsam operiren (wobei allerdings ersterer die Freundschaft der letzteren durch Geld erkauft hatte); wie denn auch die Gesandtschaft, welche nach Galiläa geschickt wurde, aus zwei Pharisäern, einem Priester und einem Hohenpriesterssohn (Σίμων ἐξ ἀρχιερέων), bestand (Vita 38. 39). — Ueberhaupt ist der angebliche Gegensatz zwischen „Priestern" und „Pharisäern" in dieser Allgemeinheit keineswegs aufrecht zu erhalten. War doch Josephus beides zugleich: Priester und Pharisäer; ebenso der

Auch die στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ werden in Verbindung mit den ἀρχιερεῖς genannt (Luk. 22, 4. 52).

Hier überall sind, wie wir sehen, die ἀρχιερεῖς an erster Stelle genannt. Nur an zwei Stellen ist dies ausnahmsweise nicht der Fall, nämlich Matth. 16, 21 = Mark. 8, 31 = Luk. 9, 22: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς*, und Luk. 20, 19: *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς*. (Dagegen Luk. 22, 66 ist die Ausnahme nur scheinbar, da dort *ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς* Apposition zu *τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ* ist, s. de Wette z. d. St. — Und Apg. 5, 24 ist die Voranstellung des *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* vor die *ἀρχιερεῖς* durch den Zusammenhang motivirt, weil jenen die fragliche Angelegenheit zunächst angeht. Die Worte „*ἱερεὺς καὶ ὁ*“ sind c. ℵABD Tischendorf ed. 8 und Wieseler, Beiträge, S. 228 zu streichen).

Aus dieser Voranstellung der *ἀρχιερεῖς* erhellt allerdings nur im allgemeinen, daß sie die angesehensten Persönlichkeiten waren und insonderheit auch die *γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι* an Rang und Ansehen übertrafen. — Einen näheren Einblick in ihre Stellung und Thätigkeit erhalten wir, wenn wir die Leidensgeschichte Christi betrachten, in der sie ja die vornehmste Rolle spielten.

Schon in Galiläa verkündigte Jesus seinen Jüngern, daß des Menschen Sohn viel leiden müsse *ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων* (Mark. 8, 31 = Matth. 16, 21 = Luk. 9, 22); daß er werde überantwortet werden *τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ κ. τ. λ.* (Mark. 10, 33 = Matth. 20, 18). Als er dann nach Jerusalem gekommen war und die Wechsler aus dem Tempel getrieben hatte und die *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς* davon vernommen hatten, da suchten diese, wie sie ihn umbrächten (Mark. 11, 18 = Luk. 19, 47). Und als er dem Hosiannaruf der Kinder im Tempel nicht wehrte, stellten ihn ebendieselben darüber entrüstet zur Rede (Matth. 21, 15), wie überhaupt über sein Auftreten in Jerusalem (Mark. 11, 27 = Matth. 21, 23). Seine Gleichnis-

---

Joazar, der an jener galiläischen Gesandtschaft Theil nahm (Vita 39: *Ἰόζαρος ἱερατικοῦ γένους, Φαρισαῖος καὶ αὐτός*).

reden steigerten die Feindschaft und hatten zur Folge, daß die *γραμματεῖς* und *ἀρχιερεῖς* [oder nach Matth. die *ἀρχιερεῖς* und *Φαρισαῖοι*] ihn in ihre Gewalt zu bekommen suchten (Luk. 20, 19 = Matth. 21, 45 f.).

Zwei Tage vor dem Passa hielten nun die *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς* [Matth. *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι*] einen Rath, wie sie ihn mit List griffen und tödteten (Mark. 14, 1 = Luk. 22, 2 = Matth. 26, 2 f.). In dieser Verlegenheit kam ihnen Judas Ischarioth zuvor, indem er zu den Hohenpriestern gieng und sich erbot, ihnen Jesum zu verrathen (Mark. 14, 10 = Matth. 26, 14 = Luk. 22, 4), worauf diese bereitwillig eingiengen. Mit Hülfe einer Schaar Bewaffneter, welche die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Aeltesten ihm zur Verfügung gestellt hatten (Mark. 14, 43 = Matth. 26, 47; vgl. Joh. 18, 3. Nach Luk. 22, 52 waren die Hohenpriester sogar selbst dabei), brachte Judas Jesum in ihre Gewalt. Man führte darauf Jesum zu dem Hohenpriester (*πρὸς τὸν ἀρχιερέα*), woselbst zusammenkamen *πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς* (Mark. 14, 53. 55 = Matth. 26, 57 ff. Vgl. Luk. 22, 66). Diese verurtheilten Jesum wegen Gotteslästerung zum Tode und ließen ihn nach einer abermaligen Berathung (Mark. 15, 1 = Matth. 27, 1) gefesselt vor Pilatus führen.

Als dies Judas sah, bereute er seine That und brachte die 30 Silberlinge wieder den Hohenpriestern und Aeltesten (Matth. 27, 3), worauf erstere, *οἱ ἀρχιερεῖς*, das Geld nahmen und dafür den Töpferacker kauften (Matth. 27, 6 f.).

Als Jesus vor Pilatus geführt war, brachten die Hohenpriester (Matth. Hohenpriester und Aeltesten) ihre Anklage vor (Mark. 15, 3 = Matth. 27, 12). Pilatus aber sprach, nachdem er Jesum verhört hatte, zu den Hohenpriestern und zum Volke: Ich finde keine Schuld an ihm (Luk. 23, 4). Er verwies hierauf die Sache an den Herodes; und auch vor diesem bringen die Hohenpriester und Schriftgelehrten ihre Anklage vor (Luk. 23, 10). Als Herodes sie wieder an Pilatus zurückgeschickt hatte, rief dieser *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν* zusammen (Luk. 23, 13) und setzte die Verhandlungen fort. Er

erkannte, daß die Hohenpriester Jesum aus Neid überantwortet hatten (Mark. 15, 10) und wollte ihn freigeben. Die Hohenpriester aber (Matth. die Hohenpriester und Aeltesten) überredeten das Volk, daß es den Pilatus um die Losgabe des Barrabas bitte (Mark. 15, 11 = Matth. 27, 20). So forderten das Volk und die Hohenpriester einmüthig die Kreuzigung Jesu (Luk. 23, 23).

Nach geschehener Verurtheilung und Kreuzigung des Herrn verspotteten ihn am Kreuze die Hohenpriester samt den Schriftgelehrten (Matth. und Aeltesten) und sagten rc. (Mark. 15, 31 = Matth. 27, 41).

Und als Jesus begraben war, kamen des andern Tags die Hohenpriester und Pharisäer zu Pilatus und forderten ihn auf, das Grab bewachen zu lassen (Matth. 27, 62 ff.), was auch geschah. So waren die Wächter Zeugen der Auferstehung und meldeten darnach *τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἅπαντα τὰ γεν'μενα* (Matth. 28, 11). Diese versammelten sich abermals mit den Aeltesten und beschlossen, die Wächter zu bestechen, damit sie die Nachricht verbreiten sollten, der Leichnam sei gestohlen worden (Matth. 28, 12 ff.).

An demselben Tage erzählten die Emmausjünger ihrem unbekannten Begleiter, daß „*οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες*“ Jesum zum Tode verurtheilt hätten (Luk. 24, 20).

Wir haben uns bisher nur an die Synoptiker gehalten. Aber auch bei Johannes ist die Stellung und Thätigkeit der *ἀρχιερεῖς* ganz dieselbe wie bei jenen. Schon Kap. 7, 32 wird berichtet, das die Hohenpriester und Pharisäer Diener aussandten, um Jesum zu greifen, welche jedoch unverrichteter Dinge wieder zu den Hohenpriestern und Pharisäern zurückkehrten (Kap. 7, 45). Nach der Auferweckung des Lazarus versammelten die Hohenpriester und Pharisäer einen Rath (Kap. 11, 47: *συνήγαγον συνέδριον*), beriethen, was zu thun sei und ließen ein Gebot ausgehen, daß, wenn jemand erfahre, wo Jesus sei, er es anzeigte, damit sie ihn griffen (Kap. 11, 57). Die Hohenpriester beriethen aber auch, wie sie den Lazarus tödteten (Kap. 12, 10).

Als hierauf Jesus verurtheilt und vor Pilatus geführt worden

war, sprach Pilatus zu ihm: Dein Volk und die Hohenpriester haben Dich mir überantwortet (Kap. 18, 35). Und so sind es auch die Hohenpriester, die vor Pilatus das Wort führen und die Verurtheilung Jesu verlangen (Kap. 19, 6. 15. 21).

Fassen wir alles zusammen, so sind es also die *ἀρχιερεῖς* in Verbindung mit den *γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι*, die Jesum wegen seines Auftretens zur Rede stellen, die ihn verfolgen, ihn in ihre Gewalt zu bekommen und zu tödten suchen und mit einander rathschlagen, wie dies zu bewerkstelligen sei. Ihnen macht Judas das Anerbieten des Verrathes. Sie gehen darauf ein. Mit einer Schaar Bewaffneter, welche die Hohenpriester und Schriftgelehrten ihm zur Verfügung gestellt haben, bringt Judas Jesum in ihre Gewalt. Es versammeln sich hierauf alle Hohenpriester, Aeltesten und Schriftgelehrten, verurtheilen Jesum und lassen ihn vor Pilatus führen. Vor Pilatus bringen die Hohenpriester die Anklage vor; sie führen überhaupt vor ihm wie vor Herodes das Wort und dringen darauf, daß Jesus verurtheilt werde. Sie waren nebst den übrigen Synedrialmitgliedern auch bei der Kreuzigung zugegen. Sie hinwiederum verlangen von Pilatus die Bewachung des Grabes; erhalten von den Grabeswächtern die Kunde von der Auferstehung und suchen durch dieselben die lügenhafte Nachricht vom Diebstahl des Leichnams zu verbreiten. Die Hohenpriester und Aeltesten waren es auch, denen Judas das Blutgeld zurückbringt, und die um dasselbe den Töpferacker kaufen.

Man wird hier nirgends Veranlassung haben, von der bisher gefundenen Bedeutung des Wortes abzugehen. Wir wissen, daß es schon zu jener Zeit außer dem fungirenden Hohenpriester Kaiaphas eine Anzahl gewesener Hoherpriester gab. Der bedeutendste unter ihnen war der alte Ananos, der Schwiegervater des Kaiaphas. Zwischen beiden hatten das hohepriesterliche Amt bekleidet: Ismael, S. d. Phabi (Nr. 10), Eleazar, S. d. Ananos (Nr. 11), und Simon, S. d. Kamhith (Nr. 12). Aber auch die Vorgänger des Ananos: Eleazar, S. d. Boethos (Nr. 7) und Jesus, S. d. Sië (Nr. 8) können noch gelebt haben; und selbst von Matthias, S. d. Theophilos (Nr. 5) und Joazar, S. d. Boethos (Nr. 6), welche beide im letzten Jahre des Herodes,

5—4 vor Chr., Hoherpriester gewesen waren, ist dies nicht unmöglich. Die Anzahl der gewesenen Hohenpriester war also damals schon ziemlich beträchtlich. Außerdem ist es von Interesse, zu beobachten, daß unter diesen Hohenpriestern jene so zu sagen privilegirten Familien bereits sämtlich vertreten sind; die Familie Phabi durch Ismael (Nr. 10); die Familie Boethos durch Joazar (Nr. 6) und Eleazar (Nr. 7); die Familie Ananos durch diesen selbst, seinen Sohn Eleazar (Nr. 11) und seinen Schwiegersohn Kaiaphas; endlich die Familie Kamhith durch Simon (Nr. 12).

Es kann daher nur fraglich sein, ob wir unter den in der Leidensgeschichte erwähnten *ἀρχιερεῖς* die eigentlichen Hohenpriester (den fungirenden und die gewesenen) oder diese mit Einschluß ihrer Familien zu verstehen haben. Beachtet man aber, daß nach Apg. 4, 6 auch diejenigen, die *ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ* waren, Sitz und Stimme im Synedrium hatten, so wird es angemessen sein, überall da, wo die *ἀρχιερεῖς* als Mitglieder des Synedriums erscheinen — und dies ist im Neuen Testamente an den meisten Stellen der Fall — das Wort in dem uns bekannten weiteren Sinne zu nehmen. Auf diese Weise findet z. B. auch das *πάντες* Mark. 14, 53. Matth. 27, 1 am besten seine Erklärung. Auch bei dieser weiteren Fassung des Begriffs ist aber natürlich zunächst an die eigentlichen Hohenpriester zu denken, und erst secundo loco an das *γένος ἀρχιερατικόν*. Es ist daher von geringem Belang und auch schwer zu entscheiden, ob etwa zuweilen nur an erstere zu denken ist. Möglich ist dies z. B. Mark. 14, 10 = Matth. 26, 14: *Ἰούδας Ἰσκαριώτης ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς.* Auch unter den *ἀρχιερεῖς*, welche vor Pilatus das Wort führen (Mark. 15, 3. 10), sind vielleicht ausschließlich, jedenfalls vorwiegend, die eigentlichen Hohenpriester zu verstehen. So etwa auch Matth. 27, 6; 28, 11. Aber etwas Bestimmtes läßt sich hierüber nicht festsetzen.

Auch in der Apostelgeschichte werden die *ἀρχιερεῖς* häufig erwähnt; und zwar dient gleich die erste Stelle (Apg. 4, 23) zur Bestätigung unserer Ansicht. Es wird dort bemerkt, daß Petrus und Johannes nach ihrer Entlassnng von Seite des hohen Rathes den Gläubigen verkündigten, was die Hohenpriester und

Aeltesten zu ihnen gesagt hatten. Die „Hohenpriester" können aber dem Zusammenhange nach keine anderen sein als die Kap. 4, 6 genannten: Annas und Kaiaphas und Johannes und Alexander und alle, die aus hohenpriesterlichem Geschlechte waren, d. h. also: wirkliche Hohepriester und Angehörige der hohenpriesterlichen Familien. — Demnächst begegnen wir den Hohenpriestern Apg. 5, 24, wonach sie nächst dem Tempelhauptmann die Meldung von dem Verschwinden der Apostel aus dem Gefängnis erhielten. — Von besonderem Interesse ist wieder der Umstand, daß Paulus von den Hohenpriestern die Vollmacht zur Verfolgung aller Jünger Jesu Christi hatte (Apg. 9, 14. 21; vgl. Kap. 26, 10. 12). Es wird am natürlichsten sein, darunter nur die eigentlichen Hohenpriester zu verstehen. Jedenfalls erhellt aus den Stellen, daß der fungirende Hohepriester mit zu „den Hohenpriestern" gehörte; denn was Kap. 9, 1. 2 nur von ersterem gesagt war, wird Kap. 9, 14 den letzteren überhaupt zugeschrieben.

In eine weit spätere Zeit versetzt uns die Geschichte der Gefangenschaft Pauli. Als der römische Tribun Claudius Lysias den Paulus gefangen genommen hatte, ließ er die Hohenpriester und das ganze Synedrium zusammenkommen und stellte den Apostel vor dasselbe, um zu erfahren, weshalb er von den Juden verklagt sei (Apg. 22, 30). Hier und an der folgenden Stelle Apg. 23, 14 erscheinen die *ἀρχιερεῖς* ganz wie in der Leidensgeschichte als die vornehmsten Mitglieder des Synedriums und sind daher ebenso wie dort zu verstehen. Nur sind natürlich, da es sich um das Jahr 58 nach Chr. handelt, die Persönlichkeiten andere, wie aus unserem Verzeichnisse leicht zu ersehen ist. — Zwei Jahre später, als Festus zum erstenmale nach Jerusalem kam, richteten *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* das Gesuch an ihn, er möge den Paulus nach Jerusalem bringen lassen (Apg. 25, 2). Daß auch hier die *ἀρχιερεῖς* wieder als die angesehensten Synedrialmitglieder zu denken sind, zeigt die folgende Stelle, Apg. 25, 15, wo statt obiger Formel gesagt ist: *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων*.

Daß alle diese Stellen der Apostelgeschichte die bisher gefundene Bedeutung des Wortes — sei es nun die engere oder

weitere — vollkommen zulassen, wird kaum noch der Erinnerung bedürfen.

Wenn, wie wir sahen, die ἀρχιερεῖς im Neuen Testamente häufig und zweifellos als Mitglieder des Synedriums und zwar als die leitenden und tonangebenden Persönlichkeiten innerhalb desselben erscheinen, so ist dies bei der von uns angenommenen Bedeutung des Wortes durchaus erklärlich. Mögen nun die wirklichen Hohenpriester als solche Mitglieder des Synedriums gewesen sein oder nicht, jedenfalls wurde es ihnen vermöge ihrer Machtstellung leicht, sich Eingang in dasselbe zu verschaffen. Und sie werden hinwiederum alles aufgeboten haben, auch ihre Angehörigen mit in dasselbe hineinzuziehen. So ist es begreiflich, daß uns die ἀρχιερεῖς — wenigstens innerhalb des Neuen Testamentes — gewöhnlich als Mitglieder des Synedriums begegnen, ohne daß man Ursache hätte, anzunehmen, daß sie ihren Namen dieser ihrer Stellung im Synedrium verdanken.

Die Gründe, die man gegen unsere bereits von Wichelhaus vertretene Ansicht geltend gemacht hat, sind im Bisherigen größtentheils schon widerlegt. So hat man gesagt [1]), die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien hätten als solche keine Machtbefugnis besessen. Aber ob nun ihnen als solchen eine Machtbefugnis zukam oder nicht: jedenfalls ist nach Apg. 4, 6 nicht zu bezweifeln, daß sie thatsächlich eine solche inne hatten. — Oder man hat gesagt [2]), die abgesetzten Hohenpriester seien zu gering an Zahl gewesen, als daß sie unter den ἀρχιερεῖς verstanden werden könnten. Aber dieser Grund fällt, sobald anerkannt ist, daß das γένος ἀρχιερατικόν mit zu den ἀρχιερεῖς gehöre. — Ferner macht Wieseler (a. a. O.) geltend, daß die Römer nicht denjenigen, die sie als misliebig aus dem Amte entfernt hatten, eine hervorragende politische Stellung könnten gelassen haben. Aber wir haben nicht weniger als fünf Hohepriester kennen gelernt, die thatsächlich nach

---

1) Wieseler, Beiträge, S. 220.

2) Wieseler a. a. O.

ihrer Amtsentsetzung noch eine einflußreiche Stellung einnahmen. Und es ist keineswegs zu erweisen, daß der Grund der Absetzung immer oder auch nur häufig politische Misliebigkeit war. Vielmehr scheint es, daß der häufige Wechsel aus einem Rivalisiren der hohenpriesterlichen Familien mit einander zu erklären ist. — Wenn endlich Wieseler geltend macht, daß auch solche Hohepriester genannt werden, die sich nicht in dem Verzeichnis der wirklichen Hohenpriester finden, so ist auch dieser Grund mit der weiteren Fassung des Begriffs der ἀρχιερεῖς bereits beseitigt.

Schegg (Evangelium nach Lukas, Bd. III, S. 556) behauptet namentlich, daß der fungirende Hohepriester nicht mit zu der Zahl der ἀρχιερεῖς gehören könne, da er mehrmals ausdrücklich von ihnen unterschieden werde. So Matth. 26, 3. Mark. 14, 53. Apg. 5, 24. Allein die letztere Stelle kommt von vornherein in Wegfall, da dort die Worte „ἱερεὺς καὶ ὁ“ c. ℵABD, Tischendorf ed. 8; Wieseler, Beiträge, S. 228, zu streichen sind. An den beiden ersteren Stellen wird allerdings der fungirende Hohepriester von „den Hohenpriestern“ unterschieden. Allein was beweist dies? Doch wol nur so viel, daß „der Hohepriester“ κατ᾽ ἐξοχήν von „den Hohenpriestern“ unterschieden werden konnte, während er für gewöhnlich recht wohl in ihrer Zahl inbegriffen sein kann und sicherlich auch ist (vgl. das oben über Apg. 9, 1 u. 14 Bemerkte).

Haneberg endlich (Die religiösen Altertümer der Bibel, S. 563) macht gegen die Ansicht, daß unter den ἀρχιερεῖς die abgesetzten Hohenpriester zu verstehen seien, hauptsächlich Matth. 2, 4 geltend, weil es damals höchstens zwei abgesetzte Hohepriester gegeben habe. Allein die Stelle kann deshalb überhaupt nicht in Betracht kommen, — und ist auch aus dem Grunde von uns übergangen worden — weil die Geschichtlichkeit der betreffenden Erzählung ohnehin den erheblichsten Bedenken unterliegt.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach dies, daß unter den ἀρχιερεῖς im Neuen Testamente zunächst die eigentlichen Hohenpriester zu verstehen sind, nämlich der jeweilig fungirende und diejenigen, welche früher diese Würde bekleidet hatten; dann aber auch die übrigen Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien,

das *γένος ἀρχιερατικόν* (Apg. 4, 6) oder, mit Josephus zu reden, die *γένη, ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο* (B. J. IV, 3, 6).

2.

Das Problem des ersten Petrusbriefes.

Von

Dr. Wilibald Grimm,

Prof. u. Großh. sächs. Kirchenrath zu Jena.

Der erste Petrusbrief ist besonders seit dem Auftritt der Tübinger Schule in einem Grade zum Problem geworden, daß eine Majorität der Meinungen so bald nicht zu erwarten, dagegen eine wiederholte und möglichst umfassende Erwägung aller auf den Brief bezüglichen Streitfragen von den verschiedenen kritischen Standpunkten aus dringend zu wünschen ist. Nachstehender Versuch einer Lösung dieser Fragen gehört einem vermittelnden Standpunkte der Kritik an.

Bloß in Betreff der Leser, an die der Brief sich richtet, scheinen sich in der Gegenwart die Meinungen immermehr und mit Recht dahin zu vereinigen [1]), daß der Brief die Leser zum mindesten der großen Mehrzahl nach als Heidenchristen voraussetze. Nur Weiß [2]) hat wiederholt und mit Energie die Be-

---

1) Vgl. u. a.: Huther, Kritisch-exeget. Handbuch über den ersten Brief Petri u. s. w., 2. Aufl., S. 20 ff. Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter (Frankf. 1852), S. 203. Wiesinger, Der erste Brief des Ap. Petrus, S. 29 ff. Bleek, Einleitung in das Neue Testament, S. 565 f. de Wette-Brückner zu 1 Petr. 1, 1 und die Tübinger Schule.

2) In den Schriften: Der petrinische Lehrbegriff (Berlin 1855), S. 99 ff. „Die petrinische Frage", in den Theol. Studien u. Kritiken 1865, S. 621 ff. Biblische Theologie des Neuen Testamentes (Berlin 1868), S. 121.

hauptung verfochten, die Mehrzahl der Leser seien Judenchristen gewesen und hätten in der Art die Substanz der Gemeinden gebildet, daß Petrus ohne Rücksicht auf die heidenchristliche Beimischung nur an die Judenchristen sich wende, eine Ansicht, welche, so viel ich weiß, bis jetzt in weiteren Kreisen keinen Beifall gefunden hat [1]). Unter den für die Frage in Betracht kommenden Stellen kann Kap. 3, 6 nichts entscheiden. Denn zu judenchristlichen Frauen konnte der Verfasser allerdings sagen: *τῆς Σάῤῥας ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι κτλ.* in dem Sinne: „Als Sara's Töchter habt ihr euch erwiesen [2]), wenn ihr" u. s. w., gerade so wie Christus bei Joh. 8, 39 sagt, dem Nachkommen Abrahams gezieme es, Abrahams Werke zu vollbringen, d. h. einen sittlich guten Wandel zu führen, daher Weiß mit vollem Recht auf diese Johannesstelle sich beruft. Daß also das *ἐγενήθητε*, ihr seid geworden, „den heidenchristlichen Charakter der Leser so evident als nur immer möglich beweise", wie Th. Schott behauptet, vermag ich ebenso wenig einzusehen, als daß der Apostel, wenn er geborene Jüdinnen gemeint hätte, *τῷ πνεύματι* zur Verdeutlichung zu *τέκνα* habe beifügen müssen, wie de Wette meint. Wäre doch durch solchen Zusatz die rhetorische Pointe verloren gegangen! Aber ebenso gut konnte er an heidenchristliche Frauen die Worte richten in dem Sinn: durch sittlichen Wandel und Freiheit von Furcht vor Schrecknis seien sie zur Würde von Töchtern Sara's erhoben worden, gerade so wie Paulus die ihrem Glauben nach dem Abraham verwandten Heiden Abrahams Söhne nennt, Gal. 3, 7. Dagegen enthalten die Stellen Kap. 1, 14; 2, 9 f.; 4, 3 einen so klaren und entschiedenen Beweis für Heidenchristen als ursprüngliche Leser des Briefs, daß sie Weiß nur durch peinliche Wendungen gezwungener Exegese auf Judenchristen zu beziehen vermag. Denn wollte man in Kap. 2, 10 mit Weiß (Stud. u. Krit., S. 625) erklären, daß die Leser als ehemalige Juden durch ihr früheres Sündenleben „des Vorrechts zum Volke Gottes zu

---

[1]) So viel mir bekannt, ist sie nur von Beyschlag gebilligt worden in den Theol. Studien u. Kritiken 1857, S. 811.

[2]) Ueber *γίνεσθαι* in diesem Sinne vgl. mein Lexicon in N. T., p. 78.

gehören, verlustig gegangen, nun aber als gläubig Gewordene zum begnadigten Gottesvolk angenommen seien", obwol solche Auskunft bei der nicht wegzuleugnenden Verwandtschaft unseres Briefs mit den Schriften des Paulus im Hinblick auf Röm. 9, 25 äußerst bedenklich erscheinen müßte: so konnte doch der Verfasser zu ehemaligen Juden ebenso wenig sagen, was unmittelbar, V. 9, vorhergeht: „Gott habe sie aus der Finsternis berufen zu seinem wunderbaren Licht", als sie Kap. 1, 14 ermahnen, ihren Wandel nicht nach den Gelüsten zu gestalten, denen sie vordem in Unwissenheit (ἄγνοια) gefröhnt hätten. Da als Grund der ἐπιθυμίαι die ἄγνοια genannt wird, so kann unter dieser ἄγνοια nur die Unkenntnis des wahren Gottes und seines heiligen Willens gemeint sein, wie sie auch Apg. 17, 30. Eph. 4, 18 von den Heiden ausgesagt und wie in 1 Thess. 4, 5 als Grund unsittlicher ἐπιθυμία die Nichtkenntnis Gottes angegeben wird, in keinem Falle also, wie Weiß (Petrin. Lehrbegriff, S. 175 ff.; Stud. u. Krit., S. 624) will, der Wahn, daß man dem mosaischen Gesetz „durch Befolgung äußerer Satzungen und allenfalls durch Vermeidung grober Thatsünden genugthun könne bei Verkennung der tieferen sittlichen Anforderungen des Gesetzes. Auch wird sonst im Neuen Testament nur der vorchristliche Geistes- und Lebenszustand der Heiden als „Finsternis" und ihre Bekehrung zu Christus als göttliche Gnadenführung aus der Finsternis zu Gottes Licht bezeichnet, Apg. 26, 18. Eph. 5, 8 vgl. mit Kol. 1, 13. Von einer Unwissenheit der Juden ist nur beziehungsweise die Rede, insofern sie das Wesen, die Würde und den Zweck Jesu (Apg. 3, 17. 1 Kor. 2, 8. 2 Kor. 3, 14) und demnach auch den im Glauben an ihn als den Erlöser ihnen dargebotenen Heilsweg verkannten (Röm. 10, 3). Rein unmöglich ist es auch, die Stelle 1 Petr. 4, 2 f. auf ehemalige Juden zu beziehen. Zwar sagt Weiß (Petrin. Lehrbegr., S. 112): „Es wäre doch gewiß wunderlich, wenn Petrus den ehemaligen Heiden vorwürfe, den Willen der Heiden[1]) gethan zu haben, weil ja dann

[1]) Βούλημα τῶν ἐθνῶν ist schwerlich, wie Th. Schott (S. 261) erklärt, „Gesamtwille der Gesamtheit" (sic) der Heiden, als ob diese an die Leser als jetzige Christen eine Anforderung gestellt hätten, sondern der Wille, von welchem die Heiden in ihrem Verhalten und Handeln bestimmt werden.

das βούλημα τῶν ἐθνῶν gerade ihr eigenes βούλημα war.“ Allerdings war es ihr eigenes βούλημα (eben weil sie früher zu den Heiden gehörten), so gut als die ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων in V. 2 ihre eigenen ἐπιθυμίαι, und wie im Vorigen diese ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων und das θέλημα θεοῦ einander entgegenstehen, so ist, wie de Wette und Schott sehr richtig bemerken, βούλημα τῶν ἐθνῶν wahrscheinlich in stillschweigendem Gegensatz zum λαὸς θεοῦ gesagt, zu welchem die Leser jetzt gehören, Kap. 2, 10 [1]). Es kömmt hinzu, daß die V. 3 genannten Laster vorzugsweise heidnische sind, von welchen auch Paulus Gal. 5, 19—21. 2 Kor. 12, 21. Röm. 13, 13. Eph. 4, 19; 5, 18 heidenchristliche Leser warnt. Einen, so viel mir bekannt, bisher übersehenen Beweis der Bestimmung des Briefs für Heidenchristen enthält auch die Stelle Kap. 1, 21. Hier heißt es, die Leser seien durch Christus zum Glauben an Gott geführt worden, der ihn von den Todten erweckt und verherrlicht habe, so daß ihr Glaube auch Hoffnung sei auf Gott. So konnte Petrus unmöglich zu ehemaligen Juden reden, die ja bereits in ihrem vorchristlichen Auferstehungsglauben ihre Hoffnung auf Gott gesetzt hatten, daher auch in Kap. 3, 5 die heiligen Frauen des Alten Testaments als ἐλπίζουσαι εἰς θεόν den christlichen Frauen unter den Lesern als Muster empfohlen werden, wogegen 1 Thess. 4, 13. Eph. 2, 12 den Heiden die Hoffnung abgesprochen wird. Zu Judenchristen hätte der Verfasser sagen müssen, durch die Auferstehung und himmlische Verherrlichung Jesu sei ihre Hoffnung auf Gott neu begründet und befestigt worden. — Wie Petrus bei Berührung des sittlichen Wandels zu Judenchristen hätte reden müssen, können wir aus Röm. 2, 17 ff. abnehmen, etwa so: Ihr kanntet schon früher recht wohl den Willen Gottes und rühmtet euch im Gegensatze zu

---

1) Weiß (Petrin. Lehrbegr., S. 112) erklärt wegen der kritischen Unsicherheit des ἡμῖν in Kap. 4, 3 auf den in ihm liegenden Beweisgrund verzichten zu wollen. Allein selbst in dem Falle, daß es echt wäre (was es nicht ist), würde es keinen Grund für judenchristliche Leser des Briefs abgeben, da auch Paulus in einer ganz ähnlichen Ermahnung an die ihrer großen Mehrzahl nach aus ehemaligen Heiden bestehende römische Gemeinde, Röm. 13, 11—13, communicativ redet.

den Heiden dieser Erkenntnis, stelltet euch aber in euerem Wandel den Heiden gleich; jetzt aber als Christen habt ihr die heiligste Pflicht, dem göttlichen Willen durch einen heiligen Wandel zu entsprechen. Dazu kömmt, daß Weiß die Abfassung unseres Briefs in den Beginn der dritten Missionsreise des Paulus, in das erste Regierungsjahr Nero's, also wenige Jahre nach dem Apostelconvente setzt, auf welchem festgestellt worden war, daß zwar die Heidenchristen von der Beschneidung und dem mosaischen Ritualgesetz entbunden, die Judenchristen dagegen auf dasselbe verpflichtet bleiben sollten, Apg. 15, 21. Da müßte es doch höchlichst befremden, daß, die Abfassung des Briefs in so früher Zeit vorausgesetzt, der Apostel sowol über das damals gewiß viel und lebhaft besprochene Verhältnis der Judenchristen zu den Heidenchristen, welche letzteren wir doch seit der zweiten Missionsreise des Paulus in Asien (d. i. Phrygien, Carien, Lydien, Mysien) und Galatien (1 Petr. 1, 1) vorauszusetzen haben (nach Apg. 16, 6—9 vgl. mit Kap. 18, 23), als auch über die mosaischen Ritualpflichten seiner angeblich rein judenchristlichen Leser das tiefste Stillschweigen beobachtet und nicht einmal das Wort νόμος gebraucht. Und wenn, wie wir doch wol vom Petrus als einem so bedeutenden Apostel vorauszusetzen berechtigt sind, dessen Christentum etwas mehr gewesen sein soll als eine bloße Addition des Glaubens an die Messianität Jesu zum bisherigen Mosaismus, wenn vielmehr durch diesen Glauben doch wol eine bessere Gerechtigkeit erzielt werden sollte, als durch das Judentum: so müßte man, da der Brief auf möglichste christlich-sittliche Vollendung der Leser hinzuwirken sucht, eine eingehende Erörterung des Verhältnisses des Evangelium zum Gesetz erwarten; es müßte der Brief ein authentisches Zeugnis von des Petrus Ansicht über diesen Punkt enthalten und über das frühere inconsequente und unklare Verhalten dieses Apostels in Antiochien (Gal. 2, 12 ff.) ein erwünschtes Licht verbreiten. Endlich wäre in einem für rein judenchristliche Leser, die noch die mosaischen Ritualien beobachteten, doch wol auch das Verhältnis des Sühnopfertodes Jesu (Kap. 1, 2. 18 f.; 2, 24; 3, 18; 4, 1) zu den mosaischen Opfer- und Reinigungsgebräuchen zu besprechen gewesen (vgl. Hebr. 9, 12 f.), wozu in Kap. 1, 18 f. die beste

Gelegenheit gegeben war. — Doch die Verteidiger der Bestimmung des Briefs für Judenchristen (Weiß jedoch nur auf den Ausdruck *διασπορᾶς Π'ντου κτλ.* sich beschränkend) recurriren auf die Adresse in Kap. 1, 1 als unwiderleglichsten Beweis für ihre Ansicht. Und allerdings läßt sie außer Zusammenhange mit dem Inhalte des Briefs, rein den Worten nach von Judenchristen sich verstehen, indem *παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου* (= *διεσπαρμένοις ἐν Πόντῳ κτλ.*) [1]) nach bekanntem Sprachgebrauch (Joh. 7, 35. Ps. 147, 2) die in diesen Provinzen Zerstreuten nach ihrer Nationaliät als Juden, *ἐκλεκτοί* dieselben nach ihrer religiösen Eigenschaft als Christen bezeichnen könnte, so daß Palästina, weil räumlicher Mittelpunkt des jüdischen Volkes, als deren nationale Heimat gedacht würde. Indessen wird, wie auch alle Vertreter der rein geographischen Erklärung der Adresse zugestehen, in Kap. 2, 11 der Ausdruck *παρεπίδημοι* neben dem synonymen *πάροικοι* augenscheinlich bildlich gebraucht von Pilgern auf Erden (Hebr. 11, 13) und Kap. 1, 17 werden die Leser ermahnt, die Zeit ihrer Pilgerschaft (*τὸν χρόνον τῆς παροικίας*) in Furcht zu wandeln. Dies setzt voraus, daß diese Zeit einmal aufhören und die Leser in die Heimat eingehen werden. Diese Heimat kann selbstverständlich nicht Jerusalem oder Palästina, sondern nur das mit der nahen Parusie des Herrn erwartete ewige Gottesreich sein (Kap. 1, 4 ff. vgl. mit Hebr. 13, 14; Epist. ad Diognet. 5, wo es von den Christen heißt: *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσι ὡς ξένοι. πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη*), in welches sie nach kurzem Leiden auf Erden aufgenommen werden (Kap. 1, 6. 17; 2, 11). Bei der engen Beziehung nun, in welcher alle Theile des Briefs zu einander und zu dessen Gesamtinhalte stehen, und bei der Nachbarschaft von Kap. 1, 1 und V. 6. 17 wird der

---

[1]) *Διασπορᾶς* ist weder mit de Wette, Weiß (Petrin. Lehrbegr., S. 107) u. a. als Genitiv der Angehörigkeit zu fassen, noch mit Wiesinger als Genitivus partitivus: „welche die Zerstreuung ausmachen", denn in beiden Fällen hätte der Artikel stehen müssen (*τῆς διασπ.*, vgl. Joh. 7, 35), sondern als Genitiv der Eigenschaft.

unbefangene Leser keinen Augenblick anstehen, das *παρεπίδημοι* in der Adresse bildlich zu fassen von Erdenpilgern [1]) und deren Zerstreuung als Gegensatz zu ihrer geistigen Einheit als Haus Gottes, als heilige und königliche Priesterschaft, als auserwähltes Geschlecht und Volk Gottes (Kap. 2, 5. 9 f.) [2]). Die Bezeichnung der Leser nach ihrer religiösen und idealen Beschaffenheit neben der geographischen Ortsbestimmung *Πόντου κτλ.* konnte nicht befremden,

---

1) So nach Didymus' und Oekumenius' Vorgange Strigel (Hypomnemata in N. T. [Lips. 1565], p. 496), Bengel, Guericke (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, S. 167, und Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, 2. Aufl., S. 459) Steiger, Lücke (Theol. Stud. u. Krit. 1833, S. 529), Mayerhoff (Einleitung in die petrinischen Schriften [Hamb. 1835], S. 122), Köster (in der Abhandl. üb. die Leser, an welche der Brief des Jakobus und der erste des Petrus gerichtet ist, in den Theol. Stud. u. Krit. 1831, S. 581 ff.), Huther (2. Aufl.), Wiesinger, Brückner, Th. Schott. Auch Weiß (Petrin. Lehrbegr., S. 104; Stud. u. Krit. 1865, S. 622 f.) erklärt *παρεπιδ.* bildlich, will aber um so mehr darauf bestehen, *διασπορά* in dem gewöhnlich technisch-geographischen Sinne der Juden zu fassen. — Wunderlich Berthold, Einleitung in d. Schriften d. Alten u. Neuen Testaments, Bd. VI, S. 3041: Nach der Ueberschrift sei der Brief zwar an Judenchristen gerichtet, aber Kap. 4, 1—4 habe Petrus diese Ueberschrift vergessen, indem er hier Heidenchristen anrede.

2) Nur dies ist als Einheitspunkt zu denken, weder der zur Rechten Gottes erhöhete Christus (wie Th. Schott will), noch Judäa und Jerusalem als „Ausgangspunkt des Christentums und Märtyrerstätte des Heilandes als eigentlicher räumlicher Mittelpunkt des christlichen Wesens" (so Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 563, unter Beistimmung von Lechler, Das apostol. u. nachapostol. Zeitalter, S. 174; Wiesinger, S. 35; Brückner; Bleek, Einleitung in das Neue Testament, S. 565 f.), wogegen Weiß (Petrin. Lehrbegr., S. 106) mit Recht erinnert, daß Jerusalem zwar als Ausgangspunkt des Christentums, nirgends aber als dessen Mittelpunkt dargestellt werde. — Wunderlich, aber ganz im Einklang, wie mit der Baur'schen Geschichtsconstruction überhaupt, so mit ihrer Ansicht von Zeit und Ort der Abfassung des Briefes insbesondere (siehe darüber unten) Köstlin in d. Theol. Jahrb. 1850, S. 260: Als Einheits- und Mittelpunkt werde Rom (wo der Brief verfaßt sei) gedacht. Als angebliche Stiftung des Petrus als des ersten Apostels Christi habe sich Rom seit Jerusalems Untergange der *διασπορά* gegenüber als Metropole der Christenheit gedacht, wie es früher Jerusalem gewesen sei!

nachdem der Apostel Paulus mit solcher Art der Adressirung vorangegangen war; vgl. Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. Phil. 1, 1. Kol. 1, 2. Die Ausdrücke *παρεπίδημοι* und *διασπορά* sind allerdings dem technisch-geographischen Gebrauch von den außerhalb Palästinas in den Heidenländern zerstreuten Juden entnommen, aber der Verfasser trägt sie wie andere Bezeichnungen des jüdischen Volkes (Kap. 2, 5. 9) in höherem, geistig-idealem Sinne auf die Christen über. Und wie treffend ist der bildliche Sinn in der Adresse eines Briefs, dessen Verfasser so beflissen ist, die Blicke der Leser in der Hoffnung vom irdischen Ungemach hinweg dem Heil der ewigen Heimat zuzuwenden! [1])

---

[1]) Wie sehr die Christen der ersten Jahrhunderte im irdischen Ungemach von dem Gedanken an die ewige Heimat durchdrungen waren, beweist auch der Gebrauch der Worte *παροικία* und *παροικεῖν*, letzteres mit Accusativ des Wohnortes einer Gemeinde oder mit *ἐν* und Dativ des Ortes, in der ältesten patristischen Literatur und zwar ebenfalls in Adressen von Briefen; vgl. *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ παροικούσῃ Κόρινθον*, die zu Rom, zu Korinth pilgernde Gemeinde, Clem. Rom. 1; *τοὺς Φιλίππους* oder nach anderer Lesart *ἐν Φιλίπποις*, Polyc. ad Philipp. 1; *τῇ ἐκκλησίᾳ παροικούσῃ Γορτύνην ἅμα ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην παροικίαις* aus einem Briefe des Dionysius von Korinth bei Euseb. KG. 4, 23, 5; *οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν τὴν αὐτὴν τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῖν πίστιν καὶ ἐλπίδα ἔχουσιν*, Euseb. KG. 5, 1. 3. Fast dieselbe Form der Adresse hat das Circularschreiben der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium des Polykarpus; Euseb. 4, 15. Der bildliche Gebrauch von *παροικία* verlor sich später in die bekannte Bedeutung Kirchsprengel, Parochie. — Von den angeführten Beispielen des Gebrauchs von *παροικεῖν* ist bis jetzt zur Erläuterung der petrinischen Briefadresse nur Euseb. 5, 1. 3 von Wiesinger und Clem. Rom. 1 Cor. 1 von Baur (Theol. Jahrbücher 1856, S. 212) verglichen worden. Doch erklärt Baur den Gebrauch des Wortes daher, daß „die Christen, so lange es noch wenige waren, numerisch in einem solchen Verhältnis zu der Bevölkerung der Städte, in welchen sie wohnten, standen, daß sie im Grunde nur ein Accidenz derselben waren, nur als *πάροικοι* unter den Bewohnern derselben sich befanden". Dasselbe meinte schon Suicer (Thesaur., T. II, p. 599). Aber so würde etwas ausgesagt, was sich von selbst verstand, und man begriffe nicht, wie in diesem Falle der Gebrauch des Wortes sich so einbürgern

In der in dem Briefe vorausgesetzten Situation der Leser handelt es sich vorzugsweise um Qualität und Zeit der Verfolgungen, von denen jene seitens der Heiden (Kap. 2, 12; 4, 3 f.) theils schon betroffen (Kap. 2, 12; 4, 4. 12 ff.; 5, 8), theils bedroht (Kap. 1, 6; 3, 14. 17) waren. Diese Verfolgungen waren ganz anderer Art als die meisten der in der Apostelgeschichte erzählten, indem sie nicht wie diese auf einzelne Volksaufläufe oder kurze Einkerkerungen christlicher Lehrer sich beschränkten, auch nicht durch Anklagen der Juden wegen Abfall vom mosaischen Gesetz, oder der Heiden wegen Verkündigung fremder Gebräuche (Apg. 16, 21) oder angeblicher Frevel gegen heidnische Gottheiten (Apg. 19, 23 ff.) veranlaßt waren. Es war vielmehr eine Zeit des Schreckens in weiten Länderstrecken, nicht nur in den Kap. 1, 1 genannten kleinasiatischen Provinzen, sondern auch auswärts (Kap. 5, 9). An den Namen *Χριστιανοί* heftet sich der Vorwurf gemeiner Verbrecher (Mörder, Diebe) und Uebelthäter (*κακοποιοί*) (Kap. 4, 15 f. vgl. mit Kap. 2, 12. 14; 3, 16 f.), daher die Ermahnung zu unsträflichem Wandel, damit, wenn einem nach Gottes Rathschluß das Leiden nicht erspart werden könne, er nicht als wirklicher Uebelthäter, sondern einfach als Christ, also um seines Glaubens und Bekenntnisses (Kap. 4, 15 f.), oder um seines christlich guten, den Heiden aber befremdlichen (Kap. 4, 4) Wandels willen (Kap. 2, 20; 3, 15. 17) zu leiden habe und so die Anschuldigungen der Gegner in ihrem wahren Lichte als „Verleumdungen" erweise, ja sie in dieser Eigenschaft schließlich den Heiden selber zum Bewußtsein bringe (Kap. 3, 16; 2, 12). Da, wie wir weiter unten sehen werden, der Brief in keiner zu frühen Zeit des Urchristentums verfaßt sein kann und er doch als möglich voraussetzt, daß den Lesern die sie treffenden Verfolgungen als etwas sie Befremdendes erscheinen (Kap. 4, 12), ja dieselben als Anfang der schweren Ereignisse bezeichnet, in denen das Endgericht sich vollziehen werde (Kap. 4, 17): so müssen diese Verfolgungen ungleich heftiger und gefahrvoller gewesen sein, als diejenigen, denen das

---

konnte. Es kommt dazu, daß schon die alten lateinischen Versionen in den angeführten Stellen es mit peregrinari wiedergeben.

Christentum seit seinem Beginn wiederholt ausgesetzt war. Beachten wir endlich den engen logischen Zusammenhang der Ermahnung zur Ehrerbietung und zum Gehorsam gegen den Kaiser und seine Statthalter (Kap. 2, 13 f. 17) mit der Erwähnung der Verleumdungen, welche die Christen seitens der Heiden erfuhren (V. 12), so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß die in Rede stehenden Verfolgungen von der obersten Staatsgewalt ausgiengen oder doch von ihr befürchtet wurden, ohne welche auch ein so ausgebreiteter und gleichzeitiger Erfolg nicht gedenkbar war (Hug). Ich trage daher nicht das geringste Bedenken, der Ansicht von Eichhorn, Hug, de Wette, Neander, Mayerhoff, Th. Schott, Ewald[1]) beizutreten, daß in unserem Briefe auf die neronische Verfolgung Bezug genommen werde. Dies wird auch fast außer Zweifel gestellt durch folgenden Umstand. Dem Briefe zufolge wurden die Christen als *κακοποιοί* verleumdet; nach Tacit. Annal. 15, 44 wurden ihnen in der Volksmeinung flagitia Schuld gegeben; als homines flagitiosos ließ sie Nero aufgreifen und durch die bekannten ausgesuchtesten Qualen zu Tode martern in der Hoffnung, auf diese Weise den Verdacht der großen Brandstiftung von sich ab auf diese unschuldigen Opfer zu lenken. Trifft doch Sueton (Nero 2, 16) bei Erwähnung der tyrannischen Schandthat mit unserem Briefe sogar in dem Ausdruck *κακοποιός* zusammen: afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae, ein Zusammentreffen, welches nur durch einen Machtspruch für ein „rein zufälliges“ (Weiß, Petrin. Lehrbegr., S. 367) erklärt werden kann[2]). Die gegen

---

[1]) Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament, Bd. IV, S. 618 f. Hug, Einleit. in d. Schriften des N. T., 4. Aufl., Bd. II, S. 468, de Wette, Einleit. in's N. T., 6. Aufl., S. 379 f., Mayerhoff a. a. O., S. 132 f. Neander, Geschichte der Pflanzung u. Leitung u. s. w., 4. Aufl., Bd. II, S. 593 ff., Th. Schott a. a. O., S. 327, Ewald, Geschichte des apostol. Zeitalters, 3. Aufl., S. 610 und: Sieben Sendschreiben des N. B. übersetzt u. erklärt (Götting. 1870), S. 1 f.

[2]) In dieser Beschuldigung ist zwar *κακοποιός* so wenig als maleficus in dem engern Sinne von Staatsverbrecher zu fassen, sondern es ist, wie aus Kap. 4, 15 sich klar ergibt, Uebelthäter, Verbrecher. Jeder

eine Bezugnahme auf die neronische Verfolgung von Schwegler, Brückner, Weiß, Wiesinger [1]) erhobenen Einwände halte ich für ganz unerheblich. Es sind folgende: Erstens: Die neronische Verfolgung habe auf die Stadt Rom und deren Umgebung sich beschränkt, wenigstens gebe Tacitus trotz seines ziemlich genauen Berichts keine Andeutung, daß sie auch auf die Provinzen sich erstreckt habe. Dies ist zwar zuzugestehen, aber sollte nicht die nach Tacitus den Christen als einem genus hominum superstitionis novae ac maleficae bereits vor Nero's Verfolgung ungünstige Volksmeinung der Reichshauptstadt auch durch die Provinzen sich verbreitet und manigfache öffentliche Anklagen veranlaßt haben? Waren sie doch früher in Thessalonich hochverrätherischer Tendenzen beschuldigt worden (Apg. 17, 7) und hatte sie in Ephesus der Staatssecretär gegen den Verdacht des Tempelraubes in Schutz nehmen müssen (Apg. 19, 37)! Sobald nun die erste wenn auch noch so unklare und verworrene Nachricht in's Morgenland gelangt war, daß in Rom auf kaiserliche Anordnung angeblich wegen eines unerhörten Verbrechens ein grausenhaftes Strafgericht über die Christen verhängt worden sei, mußte da nicht auch das Aeußerste für das Schicksal der Glaubensgenossen in den Provinzen zu befürchten sein [2])? Und von erst möglicherweise bevorstehenden und

---

Staatsverbrecher ist zwar ein *κακοποιός* (Joh. 18, 30), aber nicht jeder *κακοποιός* ein Staatsverbrecher. Wenn nun aber Petrus durch jene heidnische Verleumdung der Christen als *κακοποιοί* (Kap. 3, 16) sich veranlaßt sieht, seine Leser vor dem *κακοποιεῖν* im weitesten Sinne des unsittlichen Handels überhaupt zu warnen, und im Gegensatz hierzu zu *ἀγαθοποιεῖν, καλὰ ἔργα, ἀγαθὴ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή* (Kap. 2, 12. 20; 3, 16) zu ermahnen, so war dies gewiß so natürlich, daß daraus nicht das Mindeste gegen die Combination jener heidnischen Verleumdung mit der neronischen Verfolgung gefolgert werden darf. Dies gegen Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 564 f.; Weiß, Petrin. Lehrbegr., S. 367, und in den Theol. Stud. u. Krit. 1865, S. 635.

[1]) Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter, Bd. II, S. 11 ff. Brückner in de Wette's Exeget. Handbuche zu den Briefen des Petrus, Judas u. Jakobus, S. 21 ff. Weiß, Petrin. Lehrbegr., S. 359 ff. Stud. u. Krit. 1865, S. 633 ff. Wiesinger a. a. O., S. 32 ff.

[2]) Bemerkt doch auch Baur (Das Christentum u. die christl. Kirche der

im Rathschluß Gottes bestimmten Leiden und Drangsalen spricht der Verfasser Kap. 1, 6; 3, 14 [1]) u. 17. Inwieweit die bisherige Feindschaft der Heiden nicht bloß in gehäßigen Verleumdungen (Kap. 2, 12; 3, 16 f.; 4, 4) sich geäußert, sondern auch zu Thätlichkeiten sich verstiegen hatte, geht aus dem Briefe nicht klar hervor, denn in den Worten *μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ* (Kap. 4, 12) kann man das Particip allenfalls conditional fassen. Die Aussage vom brüllenden Löwen in Kap. 5, 8 läßt sich allerdings von brutaler Gewaltthätigkeit der Verfolger verstehen, aber sie läßt unbestimmt, ob und inwieweit ihr bereits auch die Leser verfallen waren. Kraft des Zusammenhanges mit V. 9 kann der Verfasser beim Gebrauch des Bildes auch das grausame Schicksal der Christen zu Rom im Auge gehabt haben [2]). — Zweitens: Im Hinblicke auf die leidenschaftliche Erregtheit der vier Jahre nach der neronischen Verfolgung geschriebenen Apokalypse, dieses „christlichen Gegenmanifestes gegen die durch die neronische Verfolgung thatsächlich geschehene römische Kriegserklärung“ (Baur, Das Christentum rc. in den drei ersten Jahrh., S. 419), sehe unser Brief gar nicht darnach aus, als ob er unter dem ersten Eindruck der römischen Greuelscenen geschrieben sei (Schwegler). Indessen konnte ja nach der Verschiedenheit der geistigen Individualität der Schriftsteller der Eindruck jener Greuel ein verschiedener sein; der Apokalyptiker gibt sich der Erregtheit des natürlichen Menschen hin, unser Verfasser sieht von der ruhigen Höhe der idealen christlich religiösen Weltansicht auf die Greuel und Leiden herab. — Drittens:

---

drei ersten Jahrhunderte, 1. Aufl., S. 419): „Wenn sich auch die Verfolgung nicht über die Stadt Rom hinaus erstreckt haben mag, so konnte man doch in ihr nur das erste Signal der großen Katastrophe sehen welche jetzt hereinbrechen sollte.“

1) Vgl. über diese Stelle Winer, Grammatik, 7. Aufl., S. 275 f.

2) Schwegler (a. a. O., S. 12) erklärt das *ὀλίγον παθόντας* in Kap. 5, 10 für unvereinbar mit der Beziehung auf die neronische Verfolgung. Allein nach christlicher Anschauung ist auch das größte Erdenleid gering im Vergleich mit der überschwenglichen Herrlichkeit des zukünftigen Daseins, s. 2 Kor. 4, 17. Röm. 8, 18.

Die neronische Verfolgung sei keine „rechtlich formelle" gewesen, sondern „ein tumultuarischer Act der Volksjustiz" (Schwegler a. a. O., S. 14). Allein hätte sich dies wirklich so verhalten, so wäre doch diese Volksjustiz auf Veranlassung und unter Billigung des Trägers der höchsten Staatsgewalt verübt worden. Aber wenn auch Nero in seinem grausamen Verfahren über alle Formen des Rechts sich hinwegsetzte, so war doch nach Tacitus' klarem Berichte er allein der unmittelbarste Urheber der Greuelscenen, die er in seinen Gärten für gedachten Zweck als Schauspiel dem Volke zum Besten gab. — Viertens: Es sei psychologisch unwahrscheinlich, daß Stellen, wie Kap. 2, 13: *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει κτλ.*, und Kap. 2, 17: *τὸν βασιλέα τιμήσατε*, unter dem Eindruck der neronischen Christenverfolgung geschrieben seien (Schwegler, Wiesinger, Weiß). Allein wenn die Obrigkeit auch auf noch so unverantwortliche und grausame Weise ihrer Bestimmung entgegen handelt, so wird doch die allgemein ethische wie ideal-christliche Auffassung ihres erhabenen Berufs so wenig aufgehoben als die Pflicht des Gehorsams gegen sie. Daß diese Pflicht für gewisse Fälle, namentlich wenn sie die Verleugnung Christi gebieten sollte, einer nothwendigen Beschränkung unterliege (Apg. 5, 29) und man in solchem Falle das *πάσχειν ὡς Χριστιανόν* auf sich zu nehmen habe (1 Petr. 4, 17), verstand sich doch wol von selbst. Uebrigens fragt es sich noch sehr, ob Petrus zu Babylon am Euphrat, in der weiten Ferne vom Orte des Greuels die grausigen Details der neronischen Verfolgung gekannt, ob er nicht vielleicht angenommen habe, die Staatsobrigkeit sei über Wesen und Charakter des Christentums übel unterrichtet gewesen und würde bei besserer Einsicht ihr Verfahren unterlassen haben.

Während viele Theologen, wie Guericke, H. Aug. Schott, Credner, Steiger, Jachmann, Huther, Reuß[1]), der Ansicht sind, daß die in dem Briefe vorausgesetzte Lage der Christen

[1]) Guericke, Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, 2. Aufl., S. 458. Schott, Isagoge in N. T., p. 415, nota 6. Credner, Einleit. in das N. Test., S. 645 f. Steiger a. a. O., S. 25. Jachmann, Commentar üb. d. kathol. Briefe (Leipz. 1838), S. 116 u. 118. Huther a. a. O., S. 25. Reuß, Geschichte des N. Test., § 150.

mit keiner aus anderweiten Quellen bekannten Verfolgung sich vergleichen lasse, steht es bekanntlich der Baur'schen Schule[1]) als unumstößliche Thatsache fest, daß der Brief auf die Christenverfolgung unter Kaiser Trajan (und zwar zur Zeit, da der jüngere Plinius Statthalter in Bithynien gewesen, also im Jahr 203—204) sich beziehe, folglich unecht sei. Schwegler und Baur urgiren das Zusammentreffen des Gegensatzes von *πάσχειν ὡς φονέα κτλ.* und *πάσχειν ὡς Χριστιανόν* in Kap. 4. 15 f. mit [Christiani] nomen ipsum flagitiis carens und flagitia nomini cohaerentia in dem bekannten Briefe des Plinius an Trajan, Plin. epp. 10, 97. Schwegler hält es sogar nicht für unwahrscheinlich, daß das plinianische Schreiben dem Verfasser unseres Briefes vorgelegen habe, als ob der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan bereits während der Christenverfolgung veröffentlicht worden sei, obschon Trajans Antwortschreiben nichts weniger als das Ansehen einer gleich nach seiner Abfassung für die Oeffentlichkeit bestimmten Urkunde hat[2]). Baur (Theolog. Jahrb., 1856, S. 221) macht geltend, daß obrigkeitliche Untersuchungen gegen die Christen als solche erwiesenermaßen erst unter Trajan stattgefunden hätten. Denn sei auch die Beschränkung Kap. 3, 15 auf gerichtliches Verhör wegen des *παντί* willkürlich, so sei doch das Gerichtliche nicht ausgeschlossen. Allein das Zusammentreffen der beiden Arten des *πάσχειν* mit den genannten Ausdrücken im Briefe des Plinius ist bei weitem nicht so frappant wie dasjenige in der Beschuldigung der Christen als *κακοποιοί* mit den maleficis bei Sueton und per

---

1) Vgl. Schwegler a. a. O., S. 14 ff. Baur in d. Theolog. Jahrbüchern 1856, S. 219 ff.; vgl. mit Theol. Jahrb. 1851, S. 318 ff. Apostel Paulus, 1. Aufl., S. 242. Das Christentum u. d. christl. Kirche in den drei ersten Jahrh., S. 129 f. Die sogen. Pastoralbriefe, S. 127. — Carl Köstlin, in den Theol. Jahrb. 1850, S. 256. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theologie 1858, S. 592; 1871, S. 455. In sclavischer Abhängigkeit von Schwegler und Köstlin steht Noack, Biblische Theologie (Halle 1856), S. 325 ff.

2) Nach Epp. I, 1 veranstaltete zwar Plinius selbst die Sammlung seiner Briefe; doch ist es mehr als wahrscheinlich, daß das die officielle Correspondenz enthaltende zehnte Buch erst später beigefügt ist; vgl. Bähr in Pauly Realencykl. für class. Altertumswissenschaft, Thl. V, S. 1748.

flagitia invisis bei Tacitus; wie wir oben nachgewiesen haben, erklärt es sich hinlänglich, wenn wir die in dem Briefe vorausgesetzte Situation der Leser in Nero's Zeit verlegen. Daß gerichtliche Untersuchungen gegen die Christen als solche erst unter Trajan angestellt worden seien, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich und nicht aus Plinius zu folgern; derselbe sagt nur, er sei niemals bei solchen Untersuchungen zugegen gewesen („cognitionibus de Christianis interfui numquam"), keineswegs, daß sie damals zuerst stattgefunden hätten. Dagegen setzen die in der schon vier Jahre nach der neronischen Verfolgung verfaßten Apokalypse 20, 4 erwähnten Enthauptungen gerichtliche Untersuchungen voraus. Ohne solche lassen sich auch die Einkerkerungen kaum denken, auf welche sich gefaßt zu halten der Apokalyptiker Kap. 2, 10 die Christen zu Smyrna ermahnt. Mehrere von der Tübinger Kritik gegen die Beziehung des petrinischen Briefs auf die neronische Verfolgung erhobene Einwendungen lassen sich auch gegen die trajanische geltend machen. Nach dem Briefe des Plinius hatte dieser Statthalter Hinrichtungen und Folterungen an Christen vollziehen lassen, anderen Befreiung von Strafe nur unter der Bedingung gewährt, daß sie Christum lästerten (Christo maledicerent) [1]), die Götter, die er ihnen vorsagte, anriefen und dem Bilde des Kaisers, sowie den für solchen Zweck herbeigebrachten Götterbildern Wein und Weihrauch opferten. Kann man da nicht auch ausrufen: Wie sehr contrastirt mit solchem das christliche Gefühl empörenden Verfahren die Ruhe und Leidenschaftslosigkeit des Briefs und das Gebot des Gehorsams gegen die Obrigkeit ohne die unumgänglich nöthige Beschränkung in Kap. 2, 13. 17! [2])

---

1) Man traut kaum seinen Augen, wenn Baur (Theol. Jahrb. 1856, S. 223 f.) eine Anspielung auf dieses von Plinius erwähnte maledicere Christo in dem ἐπηρεάζειν 1 Petr. 3, 16 findet, indem dieses Verbum seine volle Bedeutung erst erhalte, wenn die Christen aufgefordert werden, die zu Schanden zu machen, die alles christlich Gute ihres Wandels dadurch für fluchwürdig erklärten, daß sie sie zwingen wollten, Christum selbst zu verleugnen.

2) Ein entschiedenes Merkmal des Nachapostolischen findet Baur (Theol. Jahrb. 1856, S. 215 f.; vgl. mit dessen Bibl. Theologie des N. T., S. 291 f.)

Was aber die Hauptsache ist, man sieht nicht ein, weshalb ein christlicher Lehrer zu Anfang des zweiten Jahrhunderts für den

---

auch Kap. 4, 6 in den Worten *καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*, in welchen wie in Hermae Pastor 3, 9, 16 eine Verkündigung des Evangelium an die Todten im Hades durch die Apostel gelehrt werde, und um die gegen solche Erklärung aus Kap. 3, 19 (nach welcher Stelle Christus als *εὐαγγελίσας* zu denken ist) sich erhebende Instanz zu beseitigen, versteht er letztere Stelle von einer Predigt Jesu an die gefallenen Engel (1 Mos. 6, 1 f.) und *ἐκήρυξεν* von einer Predigt zum Gericht, in welcher er sich denselben als den Vollstrecker dieses Gerichts angekündigt habe (also einer praedicatio elenctica, wie sie die altlutherischen Orthodoxen zu Gunsten ihres ganzen dogmatischen Systems anzunehmen sich genöthigt sahen), denn *πνεύματα* seien nicht die Seelen abgeschiedener Menschen, sondern „Geister, und bei den *πνεύματα ἐν φυλακῇ* könne man nur an die *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* in 2 Petr. 2, 4 denken. Allein sind denn die *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* in Hebr. 12, 23 (vgl. Buch Henoch 103, 3: „die Geister derer, welche in Gerechtigkeit gestorben sind"; V. 4: „es werden leben euere Geister, die ihr in Gerechtigkeit gestorben seid") auch Engel? Und warum hätte der Verfasser sowol zur Vermeidung aller Zweideutigkeit als auch der [von Baur behaupteten] Correspondenz mit *ἀγγέλων* in V. 22 zu Liebe statt *πνεύμασιν* nicht *ἀγγέλοις* gesagt? Endlich kann *ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία* in V. 20 doch nur besagen, Gottes Langmuth habe abgewartet, ob die [nachher in's Gefängnis gesetzten] *ἀπειθοῦντες* Buße thun würden; diese *ἀπειθοῦντες* können aber nach 1 Mos. 6, 3 keine anderen als die Menschen zur Zeit Noah's sein. Es wird also wol dabei bleiben, womit auch der neueste Ausleger des Briefs, Ewald, übereinstimmt, daß die beiden Nachbarstellen Kap. 3, 19 und 4, 6 sich gegenseitig erläutern, daß folglich in Gemäßheit von Kap. 3, 19 in 4, 6 als Subject von *εὐηγγελίσθη* Christus und als Ort dieser Handlung der Hades zu denken ist, und daß andererseits, da nach Kap. 4, 6 allen Todten das Evangelium gepredigt ward, in Kap. 3, 19 die Geister der in der Sintflut Umgekommenen nur beispielsweise genannt werden, theils um an ihnen die Größe der Barmherzigkeit Christi zu veranschaulichen, die auch über die Verworfensten sich erstreckt habe, theils um durch Erwähnung der Sintflut den Uebergang zur Taufe zu vermitteln. *Καί* ist nicht mit *ἐν ᾧ*, sondern mit *τοῖς πνεύμασιν* zu verbinden, „auch" oder „sogar den Geistern". Analog ist Hebr. 7, 4, wo das auch durch Cod. sin. geschützte und von Tischendorf mit Recht beibehaltene *καί* nicht zu *ᾧ*, sondern zu *δεκάτην* gehört. — Gegen die leichtsinnig hingeworfene Behauptung Schweglers (a. a. O., S. 20), in Kap. 5, 1 f. werde gegen bereits erwachte hierarchische Tendenzen polemisirt und ein Standes-

rein praktischen Zweck der Ermahnung und des Trostes für nöthig befunden haben sollte, einen Brief dem Apostel Petrus unterzuschieben. Unterschiebungen wurden doch sonst, so viel wir wissen, nur für polemische, apologetische, irenische Zwecke unternommen, um dogmatische Ansichten oder apokalyptische Erwartungen oder kirchlich-sociale Einrichtungen durch die Auctorität altheiliger und hochangesehener Namen zu bekräftigen. Um aber einfachen Ermahnungen und Tröstungen, wie die trajanische Verfolgung sie erheischte, den nöthigen Eindruck zu sichern, bedurfte es dieses schriftstellerischen Kunstgriffes nicht, da ja im Alten Testament, in der evangelischen Ueberlieferung, wie in den sicher schon weit verbreiteten Schriften der apostolischen Zeit eine Menge paracletischen Stoffs vorlag, den der Verfasser nur zusammenzustellen und im eigenen Namen für die Verhältnisse und Bedürfnisse der christlichen Gegenwart fruchtbar zu machen brauchte [1]). Und sollte nicht auch ein Pseudonymus Bedenken getragen haben, die trajanische Verfolgung als etwas die Leser möglicherweise Befremdendes (ξενόν, Kap. 4, 12) und als den Beginn des sich vollziehenden Endgerichts (V. 17) zu bezeichnen, nachdem die neronische Verfolgung vorangegangen war und in den Herzen der Christen einen unvertilgbaren Stachel zurückgelassen haben mußte? Oder soll der unter Voraussetzung der Unechtheit anzunehmende Parachronismus sich daher erklären, daß der Verfasser in der Rolle des Petrus dem Briefe den Schein des höheren Alters geben wollte? Und soll man es aus derselben pseudonymischen Berechnung erklären, daß der Verfasser in Kap. 1, 12. 25; 2, 2; 4, 3 die Gemeinden, an die er schreibt, als vor verhältnismäßig nicht gar zu langer Zeit gegründete voraussetzt, während man doch schon im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts des langen Abstandes von der Zeit des Paulus und Petrus sehr wohl sich bewußt

---

unterschied zwischen Klerikern und Laien vorausgesetzt, verweist Reuß (a. a. O., 4. Aufl., S. 139), mit Recht auf 2 Kor. 1, 24 mit der Bemerkung, daß κλῆροι in jüngerer Zeit eher alles als Laien seien. Vgl. auch Neander a. a. O., Bd. II, S. 597.

1) Hierauf scheint auch de Wette's (Einleit., 6. Aufl., S. 386) Bemerkung hinzuzielen: „Die an sich verhaßte Annahme der Unterschiebung entbehrt des positiven Grundes, daß man den Zweck derselben nachweisen könnte."

war (vgl. Clemens Rom. 1 Kor. 47, wo es vom Apostel Paulus heißt, er habe ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου an die korinthische Gemeinde geschrieben)? Wahrlich man müßte die Schlauheit und Geschicklichkeit bewundern, mit welcher der Verfasser verfahren wäre! Und wie hätten die Gemeinden den Brief, in welchem sie in Beziehung auf gegenwärtige und ihnen noch drohende Leiden ermahnt und getröstet werden, als eine Schrift des bereits vier- bis sechsunddreißig Jahre todten Petrus sich aufbinden lassen können? Ein Pseudonymus, der in der Rolle des Petrus auftrat und seinen Standpunkt in der Zeit dieses Apostels nahm, würde wol ganz anders verfahren sein. Er würde den Petrus einen die neronische Verfolgung behandelnden Brief haben schreiben lassen und dem Apostel eine Weißagung der trajanischen Verfolgung, sowie auch seines eigenen Martyrium (vgl. 2 Petr. 1, 14) in den Mund gelegt haben, wobei es wol nicht an parachronistischen Vermischungen der gegenwärtigen und früheren Verfolgung gefehlt haben würde, wie es dem Verfasser des unechten zweiten petrinischen Briefs begegnete, der die von ihm bekämpften Irrlehrer in Kap. 2, 10 als gegenwärtig, dagegen in Kap. 2, 1—3; 3, 3 ff. als zukünftig darstellt. Auch die Tübinger Schule glaubt nicht, daß für den genannten rein praktischen Zweck der Verfasser im Namen des Petrus aufgetreten sei; nach ihrer Ansicht verfolgt er die conciliatorische Tendenz der Versöhnung zwischen Judenchristen und Paulinern und zwar dadurch, daß er „dem Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugnis (Kap. 5, 12) für seinen Mitapostel Paulus und eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes in den Mund lege" (Schwegler, Bd. II, S. 22; vgl. mit Baur in den Theol. Jahrb. 1856, S. 237 ff., Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten, S. 129 f.). Und Karl Köstlin (Theol. Jahrb. 1850, S. 259), der das Praktische als Hauptzweck des Briefs anerkennt, meint doch, „eins der Mittel dazu sei diese Versöhnung zwischen Judenchristen und Paulinern vom römischen über diese Parteiung bereits liegenden Standpunkte hinaus". Denn, wie Weiß (Stud. u. Krit., S. 639) treffend bemerkt, „für Baur und seine Schule pflegt nur das einen Zweck zu haben, was in die theologischen Kämpfe der Zeit eingreift. Aber das ist eben

das πρῶτον ψεῦδος, womit er sich das Verständnis so manches apostolischen Briefs verschlossen hat."

Doch dies führt auf eine zweite, die in dem Briefe vorausgesetzte Situation der Leser betreffende Frage, ob dieselben durch Irrlehrer oder Lehrstreitigkeiten beunruhigt worden seien. Schon Flacius urtheilte, den paulinischen Gemeinden, an die der Brief sich richte, möchte von Gegnern des Paulus eingeredet worden sein, derselbe sei kein Prediger des echten Christentums [1]). Nach J. D. Michaelis (Einleit. in's N. T., 4. Aufl., Bd. II, S. 1454) waren die Leser von Gesetzeseiferern mit der Lehre beunruhigt worden, sie könnten ohne Beschneidung nicht in das Reich Gottes kommen. Zweck des Briefes sei daher, die Leser zu vergewissern, „daß sie ungeachtet ihrer heidnischen Abkunft und ohne die Beschneidung zu übernehmen, dennoch an der Gnade Gottes ebenso gut Theil haben, als die Christen aus den Juden" (S. 1471 f.). Böhme, Guericke, Credner, Wieseler, Thiersch, Bleeck [2]) u. a. nehmen die Bestätigung der paulinischen Lehre als Hauptzweck des Briefs an; Steiger (S. 26) und Neander (Bd. II, S. 595 f.) coordiniren diesen theoretischen Zweck mit dem praktischen der Ermahnung und Stärkung; Mayerhoff (a. a. O., S. 125) dagegen erklärte die Beziehung auf die Judenchristen für eine höchst allgemeine und verdeckte, in der paränetischen Entwickelung ganz verschwimmende. Seitdem aber die Tübinger Schule den angeblich conciliatorischen Zweck des Briefs für ihre tendenzkritische Theorie ausbeutete, wird von den Gegnern dieser Schule die Beziehung des Briefs auf Lehrstreitigkeiten und auf den Gegensatz

1) „Confirmat apostolus eos, ad quos scribit, in doctrina jam recte accepta forte a Paulo ejusque auditoribus, qui in ea usque loca pervenerat. Forsitan fuerunt, qui eos perturbare sint conati, dictitantes, quod Paulus sit parum sincerus evangelista", bei Steiger, S. 421.

2) Böhme in dem unbeachtet gebliebenen Aufsatze: „Für künftige Ausleger des ersten Briefs Petri", in Rosenmüller und Tzschirner, Analekten, Bd. IV (1820), 1. St., S. 81 ff. Guericke, Beiträge, S. 169; Gesamtgeschichte, S .461. 465. Credner, Einleit., S. 640 f. Wieseler a. a. O., S. 554. Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter, S. 204 f. Bleek, Einleit., S. 568.

zwischen Juden- und Heidenchristen zwar in Abrede gestellt, aber doch andererseits in dem praktischen Hauptzwecke des Sendschreibens für wohl begründet befunden, daß Petrus „dem Werke des Paulus seine Bestätigung und sein Siegel habe aufdrücken wollen“ [1]). Die Vertreter aller dieser Ansichten stützen sich auf die Stellen Kap. 5, 12; 1, 12. 25; Wiesinger bloß auf die beiden letzten. Allein in den beiden ersten Stellen ist nur vom Christentum im allgemeinen die Rede ohne Rücksicht auf eine specifische Auffassung desselben. In Kap. 1, 10—12 will der Verfasser den Lesern die Erhabenheit, in V. 23—25 die Unvergänglichkeit der Sache, für die sie leiden, zu Gemüthe führen und ihnen dadurch Muth zur Ertragung der Leiden einsprechen. In Kap. 5, 12 kann in die Worte *ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε* nur in arger Willkür eine Beziehung auf das paulinische Christentum gelegt werden. Ebenso wenig vermag ich mit Brückner, Wiesinger und Th. Schott *χάρις τοῦ θεοῦ* vom christlichen Heilsleben oder dem Gnadenstande zu erklären, als ob durch die Leiden in den Lesern Zweifel „von der völligen sittlichen Wahrheit ihres Heilsstandes in Christo“ erregt worden seien (Schott, S. 327. 329 vgl. mit Wiesinger, S. 17. 31. 338); dieser Gedanke hätte durch *ἀληθῶς ὑμᾶς ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἑστηκέναι* ausgedrückt werden müssen. Auch führt im voraufgehenden Inhalte des Briefs nichts auf die Annahme solcher Zweifel. Sondern wie die Worte nach der gewöhnlichen und sicher richtigen Lesart lauten, können sie nur besagen, „daß diejenige Gnade Gottes, in deren Walten ihr (durch eure Bekehrung zu Christus) gestellt, wahr“, d. h. keine

---

1) So Thiersch a. a. O., und mit denselben Worten Wiesinger, S. 17. Auch Th. Schott (S. 323) findet zwar die Veranlassung zu dem Briefe lediglich in den „auf den Lesern liegenden Verfolgungsleiden“, meint aber doch (S. 334), daß Petrus in Gedanken, Form und Ton des Briefs „ein zwar jedesfalls nur indirectes, aber doch handgreifliches Zeugnis seiner vollsten Zustimmung zu der dem Heilsstand der beängstigten Leser zu Grunde liegenden paulinischen Heilspredigt“ gebe. Diese Theologen sind demnach in diesem Punkte mit der Tübinger Kritik ganz einstimmig, denn nach Schwegler (Bd. II, S. 22) und Köstlin (a. a. O., S. 259) legt der pseudonyme Verfasser des Briefs dem Petrus „ein Rechtgläubigkeitszeugnis“ für Paulus in den Mund.

bloße Einbildung, sei, indem der Verfasser auf diese Weise die, wenn auch nur ferne, Möglichkeit annimmt, daß die Leser durch die Verfolgungen zu Zweifeln an der Wahrheit des Christentums veranlaßt werden könnten.

Es wird demnach unter entschiedener Ableugnung jeder apologetischen, polemischen, irenischen auf Glaubenszweifel und Lehrstreitigkeiten sich beziehenden Tendenz (worin ich mit de Wette und Brückner übereinstimme) der Zweck des Briefs als ein rein praktischer zu bezeichnen sein, nämlich die Leser für die Zeit schwerster Glaubensverfolgung unter Hinweisung auf das ihnen bei der nahen sichtbaren Wiederkunft Jesu in Aussicht gestellte herrliche Erbe (Kap. 1, 4. 7; 4, 13) zu ermahnen, im christlichen Glauben treu zu beharren, Eintracht und Liebe im Inneren zu pflegen und sich eines exemplarischen Lebenswandels zu befleißigen, ihre Pflichten gegen die bürgerliche Obrigkeit zu beobachten (Kap. 2, 17), um nicht den geringsten Anlaß zu gerechten Anklagen zu geben, sondern auch die Heiden zuletzt von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen (Kap. 2, 12; 4, 16) und, wenn ja die Verfolgungen ihnen nicht erspart werden könnten, nicht wegen eines Vergehens, sondern lediglich um ihres Glaubens willen, als Christen, zu leiden (Kap. 4, 15 f.). — Läßt auch der Brief eine streng logische Disposition vermissen, so stehen doch, was Brückner, Th. Schott, Wiesinger, Ewald mit Recht hervorheben, alle Gedanken desselben in engster Beziehung zum Hauptzwecke, was im einzelnen nachzuweisen die uns für diese Abhandlung gesteckten Grenzen überschreiten würde.

Gehen wir näher auf die Frage nach dem Verfasser des Briefes ein, so bezeichnet sich derselbe bekanntlich in Kap. 1, 1 als den Apostel Petrus und Kap. 5, 1 als Augenzeugen der Leiden Christi. Und gerade die Mäßigung, mit der er beides thut, muß namentlich bei Vergleichung der Art, wie der Verfasser des entschieden unechten zweiten petrinischen Briefes als den Apostel Petrus sich geltend zu machen sucht, ein gutes Vorurtheil für seine Wahrhaftigkeit wecken [1]). Auch ist die äußere Bezeugung des Briefs

[1]) „Einen deutlichen Beweis, daß der Brief wenigstens von einem unmittelbaren Schüler Christi herrühre", findet Schleiermacher (Einleitung in's Neue Testament, S. 408) unter Beistimmung von Neander,

bekanntlich von der Art, daß sie alle gemäßigten Ansprüche vollständig befriedigt. Als erster Bestreiter der Echtheit wird gewöhnlich Cludius genannt, der aber, weit entfernt, den Brief für das Werk eines Fälschers zu halten, die Meinung hegte, der Verfasser, ein Pauliner, habe gar nicht als Apostel Petrus gelten wollen, sondern

---

Wiesinger u. a. in der Stelle Kap. 1, 8, indem nur jemand, der Jesum selbst gesehen, es an anderen rühmen könne, daß sie an ihn glaubten, ohne ihn gesehen zu haben. Allein sollte nicht auch einer, der zumal im Hinblick auf Joh. 20, 29. 2 Kor. 5, 7 des Gegensatzes zwischen Glauben und Schauen sich bewußt ist und das Beseligende der Geistesgemeinschaft mit Christus erfahren hat, diesen Gedanken haben fassen können, auch ohne Christum gesehen zu haben? Wie hätte sonst Polykarpus (ad Philipp. I) mit dem petrinischen Spruch den Glauben der Gemeinde zu Philippi preisen können? — Als Merkmal der Abfassung in der apostolischen Zeit urgiren de Wette (Einleit., § 173), Neander (a. a. O., S. 598), Weiß (Stud. u. Krit. 1865, S. 642) die lebendige Erwartung der unmittelbar nahen Parusie. Allein diese Erwartung hegen auch die sogenannten apostolischen Väter (vgl. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, S. 517) ja auch noch Justin der Märtyrer sagt Dial. c. Tryph. c. 28 zum Juden Tryphon: *Βραχὺς οὗτος ὑμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος· ἐὰν φθάσῃ ὁ Χριστὸς ἐλθεῖν, μάτην μετανοήσετε, μάτην κλαύσετε, οὐ γὰρ εἰςακούσεται ὑμῶν.* Und Tertullian (De cultu fem., c. 9): „Nos sumus, in quos decurrerunt fines seculorum." — Endlich glaubt Huther (S. 15), in dem Briefe „überall (?) das von Petrus gehörte Wort Christi durchklingen" zu hören und „manigfache Anklänge namentlich an die Reden Christi, wie sie in den synoptischen Evangelien enthalten sind", zu vernehmen. Allein solche Anklänge lassen sich unter den von Huther angeführten Stellen höchstens in 1 Petr. 1, 8 an Joh. 20, 29 und 1 Petr. 2, 12 an Matth. 5, 13 f. anerkennen. Die Berührung von 1 Petr. 1, 13 mit Luk. 12, 35 (in dem Bilde vom Gürten der Lenden), 1 Petr. 3, 13—15 mit Matth. 10, 28 und 5, 12 erklärt sich aus der Gemeinsamkeit der urchristlichen Denk- und Sprechweise; oder die Berührung ist gar zu allgemein, wie 1 Petr. 1, 4 mit Matth. 25, 34. 1 Petr. 2, 17 mit Matth. 22, 21. 1 Petr. 5, 3 mit Matth. 20, 25 f., oder die Gedanken sind ganz heterogen wie 1 Petr. 1, 10 ff. vgl. mit Luk. 10, 24. 1 Petr. 5, 6 mit Matth. 23, 12 (in beiden Stellen ist das *ταπεινοῦν* und *ὑψοῦν* ein verschiedenes). Und enthalten denn nicht auch die Schriften der sogenannten apostolischen Väter zahlreiche und noch dazu viel deutlichere Reminiscenzen an Aussprüche des Herrn, deren Kenntnis wir auf schriftliche Evangelien oder auf die mündliche Ueberlieferung zurückzuführen haben.

möge sich in Kap. 1, 1 als ὁ πρεσβύτερος Ἰησοῦ Χριστοῦ eingeführt haben, was von Späteren, um dem Briefe größeres Ansehen zu verleihen, in Πέτρος ἀπόστολος geändert worden sei, eine Behauptung, die heutzutage keiner Widerlegung bedarf [1]). Außerhalb der Baur'schen Schule (s. oben) wurde die Echtheit des Briefs nur von Weiße geleugnet, der aber nachher seine Meinung änderte (s. hierüber unten), und von de Wette in allen Ausgaben seiner Einleitung in das Neue Testament bezweifelt, ohne daß es dieser Gelehrte je zu einem entschiedenen Verwerfungsurtheile brachte. Denn während er in seinem exegetischen Handbuche zu den Briefen an die Kolosser u. s. w. im Jahr 1843 den Brief in Eine Linie mit den von ihm für unecht gehaltenen Briefen an die Epheser, Timotheus und Titus stellt, wiederholt er in der kurz vor seinem Tode erschienenen fünften Auflage seiner Einleitung in's Neue Testament (1848, S. 355), aus den älteren Auflagen die Erklärung: „Die an sich verhaßte Annahme der Unterschiebung entbehrt des positiven Grundes, daß man den Zweck derselben nachweisen könnte."

Unter den von den Bezweiflern und Bestreitern aus der Beschaffenheit des Briefs gegen dessen Echtheit erhobenen Bedenken ist es nur die auffallende Verwandtschaft in Gedanken und Sprache mit den paulinischen Schriften, der ich ein bedeutendes Gewicht nicht versagen kann. Denn trüge der Brief nicht den Namen des Petrus an der Spitze, niemand würde auf den Gedanken kommen, er sei von Petrus verfaßt, sondern ihn ohne Weiteres für das Werk eines Pauliners halten [2]). Dazu kömmt noch in vier Stellen

---

[1]) Die von Cludius in „Uransichten des Christentums" (Altona 1808), S. 296 ff. vorgetragenen Ansichten kenne ich nur aus den Relationen und Widerlegungen von Augusti in dem Progr. Nova, quae primae Petri epistolae αὐθεντίαν impugnat, hypothesis sub examen vocatur (Jen. 1808) und Bertholdt, Bd. VI, S. 3043 ff.

[2]) Es gibt keinen Gedanken des Briefs, den nicht auch Paulus hätte aussprechen oder billigen können. Dies gilt auch von den beiden dem Briefe eigentümlichsten Gedanken in Kap. 1, 10—12 und 3, 19; 4, 6. Denn die in beiden letzteren Stellen vorgetragene Lehre von Jesu Predigt im Hades ist ja nur die Consequenz des paulinischen Universalismus, und nach Röm. 10, 7 muß auch Paulus angenommen haben, daß Jesus in

die Berührung mit dem Briefe des Jakobus (hierüber s. unten). Was den ersten Punkt betrifft, so setze ich das hier in Betracht kommende Material aus der Vergleichungstafel bei de Wette und Huther (1. Aufl., S. 16 ff.; in der zweiten Auflage weggelassen) als bekannt voraus. Ließe sich der paulinische Charakter des Briefs mit Rauch, Mayerhoff, Jachmann, Ritschl und Brückner[1]) aus der Gemeinsamkeit und Verwandtschaft der zumal zu einem großen Theil von der LXX beeinflußten allgemeinen urchristlichen Denkart und Sprechweise, folglich als zufällig erklären, so wäre freilich die Schwierigkeit nicht vorhanden. Wenn Rauch, Mayerhoff und Brückner von den vornehmsten hier in Frage kommenden Stellen nachzuweisen suchen, daß ihr Cha-

der Zeit zwischen Tod und Auferstehung im Hades sich befunden habe (die Stellen Eph. 4, 9. Phil. 2, 10 gehören nicht hierher). Nach Schwegler a. a. O., S. 25, soll das Dringen auf *καλὰ ἔργα, ἀγαθοποιεῖν, ἀγαθὴν ἀναστροφήν, ἀγάπην* specifisch judenchristlich sein, eine Behauptung, die jetzt kaum noch den Beifall der Tübinger Schule finden dürfte. Oder sollen die Stellen 1 Kor. 7, 19 und Kap. 13 und vieles Andere bei Paulus auch von judenchristlicher Hand sein? Ebenso wenig ist das Hervorheben der *ἐλπίς* specifisch judenchristlich (vgl. Röm. 5, 2—5; 8, 24. 1 Kor. 13, 13); es ist ohnedies in Anlaß und Zweck des Briefs, sowie in der religiösen Grundstimmung des Briefschreibers wohl begründet. Die „Art, in welcher der jüdische Tempel- und Opferdienst symbolisirt wird“ (Kap. 2, 5), hat ihre Anknüpfung in Röm. 12, 1; die Bezeichnung der Christenheit als „des wahren messianischen Volkes“ (Kap. 2, 9) die ihre in dem *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*, Gal. 6, 16 (im Gegensatze zu dem *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* 1 Kor. 10, 18) vgl. mit 2 Kor. 6, 16; die typische Parallelisirung der Sintflut und Taufe (Kap. 3, 21) hat eine Analogie an 1 Kor. 10, 2. Daß Schwegler den Satz *ἡ ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* (Kap. 4, 8) „im Munde eines Pauliners befremdlich“ findet, ließ sich erwarten. Aber selbst in dem sehr unwahrscheinlichen Falle, daß *ἁμαρτίαι* die eigenen Sünden seien, müßte die Berechtigung und Nothwendigkeit, die Worte im verdienstlichen Sinne des crassen Judaismus zu verstehen, erst nachgewiesen werden.

[1]) Rauch: „Rettung der Originalität des ersten Briefes des Apostels Petrus“, in Winer und Engelhardt, Neues kritisches Journal der theol. Literatur 1828, S. 385 ff. Mayerhoff a. a. O., S. 104—118. Jachmann, Commentar über die kathol. Briefe (Leipz. 1838), S. 112. Ritschl, Die Entstehung d. altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 116. Brückner in de Wette's Exeget. Handb., 3. Aufl., S. 17.

rakter als Reminiscenz oder gar als directe Entlehnung mindestens zweifelhaft sei, so kann man dies, so lange es sich um jede einzelne Stelle handelt, bereitwillig zugestehen [1]); denn warum sollten nicht auch zwei von einander unabhängige Schriftsteller, zumal auf dem Boden gemeinschaftlicher Denk- und Sprechweise, zufällig in einem Gedanken und ähnlichem Ausdruck zusammentreffen? Es könnten ja sonst gar keine Parallelstellen bei von einander unabhängigen Schriftstellern geben. Bedenkt man aber die verhältnismäßig große Zahl von Stellen des Briefs, deren Charakter als Reminiscenzen an Paulus zu bestreiten die genannten Theologen sich abzumühen haben, so wird man dem überwältigenden Eindruck nicht widerstehen können, daß die zahlreichen Berührungen der beiden Schriftsteller mit einander nur als Abhängigkeit des einen von dem anderen zu begreifen sind. Am wenigsten werden sich die Berührungen mit dem Brief an die Römer, namentlich mit Kap. 12 u. 13, sowie die Verwandtschaft mit Stellen des Epheserbriefs in Abrede stellen lassen. Mit Pott und Hensler [2]) behaupten zu wollen, Paulus könne ebenso gut den Petrus als dieser jenen vor Augen gehabt haben, wäre eine Ausflucht der Verlegenheit oder Bequemlichkeit. Es fragt sich also, auf wessen Seite die Abhängigkeit anzunehmen sei. Dieselbe auf Seiten des Paulus zu setzen, hat bis jetzt nur Weiß [3]) den Muth gehabt. Allein wie

---

1) Daher auch diejenigen Theologen, welche die Verwandtschaft mit Paulus anerkennen, doch in Betreff der paulinischen Stellen, an welche Reminiscenzen und Anklänge anzunehmen seien, sehr verschiedener Ansicht sind. Während z. B. Michaelis (Einleit., Bd. II, S. 1455—1458) und Hänlein (Einleit. in das N. T., 2. Aufl., Bd. III, S. 265) nur Bekanntschaft des Petrus mit dem Römerbrief annehmen, lassen Hug, Credner, Thiersch die Berührung mit diesem Briefe völlig unbeachtet. Credner (Einleit., S. 634 ff.) bespricht nur das Verhältnis zum Epheserbrief; nach Thiersch (a. a. O., S. 205) benutzte Petrus die Briefe an die Epheser und Kolosser; nach Hug (a. a. O., Bd. II, S. 264) auch den ersten an Timotheus; nach Lutterbeck (Die neutestamentl. Lehrbegriffe [Mainz 1852], Bd. II, S. 177) die sämtlichen Briefe des Paulus mit Ausnahme des zweiten an Timotheus.

2) Pott, Epistolae cathol., T. II, p. 21. Hensler, Der erste Brief des Apostels Petrus (Sulzb. 1813), S. 16.

3) Petrinischer Lehrbegriff, S. 374 ff. Zwar stellen auch Chr. Fr. Schmid

bereitwillig wir auch den hohen christlich-sittlichen Ernst, der sich in dem Briefe äußert, anerkennen, desgleichen die blühende Frische, die fromme Innigkeit, die heitere Ruhe den über das Haus Gottes daher brausenden Stürmen gegenüber, die frohe und siegesgewisse Aussicht in die Herrlichkeit des zukünftigen Daseins, Eigenschaften, die dem Briefe seinen Rang unter den vornehmsten Schriften des Neuen Testaments sichern: so steht er doch an Reichtum, Kraft und Tiefe der Gedanken den paulinischen Schriften bedeutend nach. Auch in dem persönlichen Zusammentreffen der beiden Apostel in Antiochien (Gal. 2, 12 ff.) zeigt sich Paulus als der Charakterfestere, Entschiedenere, Consequentere. Schon aus diesem Grunde werden wir die Verwandtschaft des Briefs mit den paulinischen Schriften nur aus Abhängigkeit unseres Briefschreibers von Paulus zu erklären haben. Und was soll es heißen, wenn Weiß (Petrin. Lehrbegr., S. 405) unter Berufung auf des Paulus Maxime, allen alles zu werden, (1 Kor. 9, 20—22) behauptet, es lasse sich von diesem Apostel recht wohl „annehmen, daß er sich herbeigelassen, wo es mit seinen Zwecken stimmte, sich in Gedanken und Ausdruck an die Schrift seines ihm völlig ebenbürtigen Mitapostels (Gal. 2, 7) anzuschließen“? Was konnte Paulus z. B. damit bezwecken, daß er in Röm. 12 u. 13 einzelne Gedanken in ähnlicher Ausdrucksweise aus dem petrinischen Briefe herübergenommen hätte? Und behauptete der Apostel Petrus schon damals in der römischen Gemeinde eine solche Auctorität, daß Paulus hoffen konnte, seinen Ermahnungen leichteren Eingang zu verschaffen, wenn er sie in des

---

(Bibl. Theologie des N. T., 2. Aufl., S. 416 ff.) und Meßner (Lehre der Apostel, S. 107 ff.) den petrinischen Lehrbegriff dem paulinischen voran; aber Schmid erkennt die spätere Abfassung des petrinischen Briefs an und würde es nicht befremdlich finden, wenn Petrus auf den Epheserbrief „einige Beziehung“ genommen hätte; Meßner aber lehnt die Untersuchung der Frage, wer von den beiden Aposteln als der von dem anderen abhängige zu denken sei, von sich ab. — Selbstverständlich sind die Tübinger Kritiker durch ihre Construction der Geschichte des Christentums in den zwei ersten Jahrhunderten genöthigt, die Abfassung der Briefe an die Kolosser und Epheser später als diejenige des ersten petrinischen Briefs zu setzen und folglich anzunehmen, daß dieser in jenen vorausgesetzt werde; vgl. Schwegler, Bd. II, S. 7.

Petrus Ausdrucksweise aus dessen Briefe entlehnte? War überhaupt der Inhalt dieser Ermahnungen von der Art, daß er nur unter Anlehnung an fremde Auctorität Anerkennung und Beherzigung finden konnte? Das schon an sich im höchsten Grade Unwahrscheinliche wird aber geradezu dadurch unmöglich, daß Weiß zur Stütze seiner Ansicht sich genöthigt sieht, die Abfassung des petrinischen Briefs vier Jahre vor die des Römerbriefs, in's Jahr 54, hinaufzurücken und als Leser desselben Judenchristen anzunehmen. Wird es demnach dabei bleiben, daß der Verfasser des petrinischen Briefs von Paulus abhängig ist, so fragt es sich weiter, ob die Nachahmung als beabsichtigt und bewußt oder als unwillkürlich und unbewußt zu denken sei. Die meisten Theologen seit der Zeit, wo man diesem Punkte die Aufmerksamkeit zuwandte, nehmen das Erstere an und erklären sich die Sache aus der Absicht des Petrus, den Lesern seine Einstimmigkeit mit Paulus zu erkennen zu geben [1]). Allein die Berührung mit Paulus trägt nichts weniger als das Gepräge des Beabsichtigten, kein paulinischer Spruch wird unvermittelt oder unverändert herübergenommen, vielmehr macht der Brief den Eindruck einer durchaus „freien Composition, geschrieben von einem Verfasser, der paulinische Gedanken, Worte und Wendungen in sein Eigentum verwandelt hatte und in denselben sprach, ohne daß er sich bewußt war, er bediene sich eines

1) Vgl. z. B. Hug, Bd. II, S. 464. H. Aug. Schott, Isagoge in N. T., p. 408 u. 410. Steiger, S. 7. — Nach Th. Schott, S. 333 f. sucht Petrus „das Wort seiner Mahnung und Tröstung auch der Form nach möglichst gewinnend und willkommen zu machen, indem er ohne jede der bezweckten Wirkung die Spitze abbrechende Andeutung oder gar Betonung seiner Absicht unvermerkt und wie zufällig den Lesern die wohlbekannte Stimme ihres eigentlichen gewohnten Hirten, ihres Paulus, zu hören gibt, ihres geistlichen Vaters". — Daß nach der Tübinger Kritik Inhalt und Ton des Briefs das Werk feinster Berechnung ist, läßt sich von vornherein erwarten; vgl. Köstlin a. a. O., S. 258 f. — Nach des Katholiken Lutterbeck (a. a. O., Bd. II, S. 178) Behauptung enthält unser Brief „nur beinahe wörtliche Auszüge aus den paulinischen Briefen" (die dem Petrus in Abschriften theils durch Markus, theils durch Silvanus zugestellt worden seien), durch welche Petrus auf den Wunsch des Paulus (!) seine Einstimmigkeit mit diesem Apostel gegen die Irrlehrer erklären wolle.

fremden Eigentums" (Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament, Bd. III, S. 614). Was Steiger (S. 7) vom Gebrauche des Alten Testaments in unserem Briefe sagt, es sei „empfindungsvolle Aneignung seines ansprechenden Gehaltes" alttestamentlicher Stellen, „öftere Auflösung derselben in eigene Worte, natürlicher, bisweilen, möchte man sagen, unbewußter Gebrauch alttestamentlicher Sätze", gilt in vollstem Maße auch von der manigfaltigen Berührung mit paulinischen Gedanken und Ausdrucksweisen. Ich vermag mir den Verfasser nur als einen Mann vorzustellen, der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise, sei es durch persönlichen Verkehr mit ihm, sei es durch Lectüre seiner Briefe sich eingelebt, dessen Gedanken und Ausdrücke unwillkürlich sich angeeignet und sie völlig frei, wo nicht gar unbewußt reproducirt. Wie könnte dies aber Petrus sein? Niemand wird sich heutzutage mit der naiven Auskunft Heinr. Aug. Schotts (Isagoge, p. 408) beruhigen, Petrus möge aus dem Umgange und aus häufiger (?) Unterhaltung mit Paulus, aus Anhörung seiner Reden und Lectüre seiner Briefe nicht weniges von dessen Denk- und Sprechweise sich angeeignet haben, ja es sei zu vermuthen, daß Petrus schon lange vor dem Gal. 2, 2—10 berichteten Vorfalle mit Barnabas und Paulus übereingekommen sei: „qua ratione et Judaeis et Ethnicis eandem veram et incorruptam evangelii doctrinam traditun essent" (p. 410, nota 5). Denn wir wissen ja aus Gal. 1, 18; 2, 1 ff. 11 ff., daß beide Apostel nur dreimal auf kurze Zeit zusammenkamen und das letzte Mal, in Antiochien, nicht gerade in freundlicher Weise. Und so weit wir den Petrus aus den Evangelien kennen, war er zwar für äußere Eindrücke sehr empfänglich, aber die ruhige Hingabe, welche erforderlich ist, um allmählich in fremde Denk- und Sprechweise sich einzuleben und dieselbe sich zu assimiliren, möchte ihm bei der Raschheit und dem Feuer seines Temperamentes wol gefehlt haben. Oder soll er erst kurz vor Abfassung unseres Briefs in den Besitz paulinischer Briefe gelangt sein und unter dem Eindruck ihrer Lectüre geschrieben haben? Aber damals möchte er doch wol etwas zu alt gewesen sein, um sich noch Fremdes anzueignen. Denn nach Joh. 21, 10 muß er zur Zeit der Auferstehung Jesu

bereits im mittleren Lebensalter gestanden haben. Und beachten wir, wie die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, der Evangelist und Apostel Johannes so gut wie der Apokalyptiker dieses Namens, Paulus und Jakobus, durch schriftstellerische Eigentümlichkeit sich bemerkbar machen, so müßte der Mangel einer solchen an Petrus höchlichst auffallen, wenn unser Brief das unmittelbare Werk seiner eigenen Hand wäre. Zwar was das Materielle betrifft, so ist Ritschl (a. a. O., S. 116) unbedingt Recht zu geben, daß ein Apostel nicht nothwendig in eigentümlicher Weise dogmatisch productiv sein müsse. Aber wie soll man es an einem Petrus, der bei allem geistigen Abstande von Paulus doch als das *στόμα τῶν ἀποστόλων* (wie ihn Chrysostomus nennt) und als eine der drei Säulen der jerusalemischen Gemeinde (Gal. 2, 9) ein sehr bedeutender Mann gewesen sein muß, begreifen, daß er im Formellen bis zu einem gewissen Grade ein zweiter Paulus gewesen sei? Sollen wir uns mit Kahnis (Dogmatik, Bd. I, S. 529) damit beruhigen, daß „die Männer des Lebens und der Leitung" nicht immer „schriftstellerische Originalität beweisen"? Allein es handelt sich in unserem Falle nicht um eine Originalität im Sinne von hervorstechender, mehr oder weniger glänzender Eigentümlichkeit, sondern nur um eine gewisse individuelle persönliche Art der Ausdrucksweise, möchte dieselbe auch noch so rauh und unbeholfen sein. Es erhebt sich aber überhaupt die Frage, ob wir berechtigt sind, den Petrus des Griechischen insoweit mächtig zu denken, als erforderlich war, um diesen Brief zu schreiben. Nach dem, was wir über die sprachlichen Verhältnisse in Palästina im apostolischen Zeitalter wissen, verstand zwar auch das gewöhnliche Volk in Palästina das Griechische [1]; hieraus folgt aber nicht, daß jeder Einzelne aus dem Volke dieser Sprache in dem Grade mächtig gewesen sein mußte, um sie zu gewandtem mündlichen wie schriftlichen Gebrauch zu handhaben (vgl. die bekannte Aeußerung des Josephus Antt. 20, 11, 2 über seine Kenntnis des Griechischen). Solche Gewandtheit kann nun Petrus nicht besessen haben, denn wozu hätte er sonst Dolmetscher bedurft? Es werden deren zwei im christ-

[1] Vgl. Hug, Bd. II, S. 42 ff.; Credner, Einleit. in's N. T., S. 182 ff.; Bleek, Einleit. in d. N. T., S. 52 ff.

lichen Altertum genannt, Glaukias, auf welchen als einen ἑρμηνεύς des Petrus nach Clemens Alexandrinus Stromata 7, 17 Basilides die angebliche apostolische Tradition seiner Gnosis zurückführte, und Markus nach der bekannten über allen Zweifel erhabenen Nachricht des Presbyter Johannes, eines Schülers Jesu und Genossen der Apostel, in dem viel besprochenen Fragmente des Papias bei Eusebius (Kirchengesch., Kap. 3, 39), welche Mittheilung des Papias als die Quelle der späteren patristischen Nachrichten anzusehen ist, in welcher Markus der Hermeneut des Petrus genannt wird. Zwar erklärt Neander (Genetische Entwickelung der gnostischen Systeme, S. 65) das Wort ἑρμηνεύς bei Clemens vom Dolmetscher oder Erklärer der angeblich esoterischen Lehre des Petrus. Diese Erklärung ist aber ebenso willkürlich und aus der Luft gegriffen wie die Behauptung Credners (Einleit., S. 633 f.), diese Hermeneuten seien Leute gewesen, welche den Petrus „bei Auslegung und Anwendung der messianischen Aussprüche des Alten Testaments unterstützt“ hätten, wie „dies Aquila und Priscilla nach Apg. 18, 24. 26 bei Paulus gethan“, dergleichen „Gehülfen für Petrus unerläßlich“ gewesen seien, „wenn er seine Zeit nicht habe zersplittern wollen“! Welch eine wunderliche Vorstellung vom urchristlichen Unterricht!! Eher läßt sich die von Meyer (zu Markus, S. 2) gebilligte Ansicht Fritzsche's (Evang. Marci p. XXVI sqq.) hören, die Kirchenväter hätten den Markus deshalb als Hermeneuten des Petrus bezeichnet, weil er eorum, quae Petrus ore voceque docuisset, summam litteris consignatam evangelio suo complexus fuerit discipulus, ut res Petri, verba Marci censeantur. Allein gerade die älteste von Fritzsche vorzugsweise betonte patristische Stelle, jene Nachricht des Presbyter Johannes, spricht entschieden gegen diese Ansicht. Denn wenn es hier heißt: *τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο*

πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς, so weist das παρηκολούθησεν ὕστερον, ὡς ἔφην, Πέτρῳ ganz entschieden auf ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος zurück und soll besagen, daß Markus den Petrus als Hermeneut auf dessen Missionsreisen begleitet habe. Der Presbyter Johannes will erklären, wie Markus zu seiner Kenntnis des evangelischen Stoffs gekommen sei und warum die von ihm gemachten Aufzeichnungen von der besagten Beschaffenheit seien. Und wenn, was das Wahrscheinlichste ist, die von Eusebius (Kap. 3, 39) ausgehobenen Angaben des Papias über die evangelischen Schriften des Matthäus und Markus in der Schrift des Papias mit einander verbunden waren, so spricht auch das in der Angabe über Matthäus im Gegensatz zu ἑβραΐδι διαλέκτῳ gesagte ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ (die λόγια des Herrn) ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος für die Erklärung Dolmetscher[1]). Eine Bestätigung seiner Meinung glaubt Fritzsche auch in der Stelle des Hieronymus Epist. ad Hedib. c. 9 (oder c. 11 bei Vallarsi, T. I, p. 844), wo es heißt: „Habebat ergo (Paulus bei Abfassung des zweiten Korintherbriefs) Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est. Denique et duae epistolae quae feruntur Petri stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum, ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus." Allein auch hier bedeutet interpres nichts anderes als einen, der aus einer Sprache in die andere übersetzt, denn unmittelbar vor den hier ausgehobenen Worten sagt Hieronymus, was Fritzsche nicht beachtet hat, von Paulus:

1) Bleek (Einleit. in's N. T., S. 113) will das Geschäft des Markus als ἑρμηνευτής auf das Lateinische beschränken, weil in der Erzählung von der Bekehrung des Hauptmanns Cornelius durch Petrus (Apg. 10, 17 ff.) keines Dolmetschers gedacht werde, folglich Petrus mit Cornelius sich ohne Zweifel in griechischer Sprache unterhalten habe. Allein läßt sich denn die Apostelgeschichte, namentlich in ihrem ersten Theile, auf dergleichen Details ein? — Sehr unsicher in Deutung des ἑρμηνευτής zeigt sich Holtzmann (Die synopt. Evang., S. 367): „Das Prädicat ἑρμηνευτής scheint auf einen Secretär hinzuweisen" und einige Zeilen weiter: „Doch mochte das Bedürfnis eines Dolmetschers allerdings im Occident ein viel dringenderes gewesen sein als im Orient."

„Divinorum sensuum majestatem digno non poterat graeci eloquii explicare sermone“, worauf er mit dem obigen habebat ergo Titum interpretem etc. fortfährt. Seine Meinung kann also nur sein, Paulus habe dem Titus und Petrus dem Markus die Gedanken aramäisch vorgesagt und diese hätten sie in griechischer Sprache wiedergegeben und niedergeschrieben. Und wenn Hieronymus die Verschiedenheit der Gräcität in den beiden petrinischen Briefen sich nur daher zu erklären weiß, daß Petrus für beide verschiedener Interpreten sich bedient habe, so kann er nur Uebersetzer meinen, er kann folglich den Petrus des Griechischen nicht insoweit für mächtig gehalten haben, als erforderlich war, um in dieser Sprache solche Briefe zu schreiben. Demnach wird Petrus jenem Zeugnis des Presbyters Johannes zufolge unter griechisch redender Bevölkerung des Markus als Dolmetschers seiner aramäischen Predigten sich bedient haben. Wer ein solches Verhältnis befremdlich finden sollte, der ist an den kirchlichen Volksredner Johann von Capistro († 1456) zu erinnern, welcher seine oft vor vielen Tausenden in lateinischer Sprache gehaltenen Reden durch Dolmetscher in die Landessprachen übertragen ließ und trotzdem einen gewaltigen Eindruck auf die Volksschaaren machte [1]).

Unserer bisherigen Untersuchung zufolge muß der Brief der in ihm vorausgesetzten Situation nach noch in die apostolische Zeit gehören, seiner sprachlichen Beschaffenheit nach kann er nicht von des Petrus Hand sein, und doch ist er, wenn wir von seiner Uebergehung im sogenannten muratorischen Kanon (deren Ursache aber leicht begreiflich ist, s. unten) absehen, seit dem unechten zweiten Petrusbriefe (Kap. 3, 1) von der Kirche einstimmig als petrinisches Werk bezeugt. Die Lösung dieses Conflictes finde ich mit Ewald und Weiße [2]) in den Worten *διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν*

---

[1]) Vgl. Pescheк in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie 1832, 2. Heft, S. 259 ff.

[2]) Ewald in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1827, S. 1347. Jahrbücher der bibl. Wissenschaft, Bd. VIII, S. 215. Göttinger Gelehrte Anzeigen 1861, S. 1217 f. Geschichte des Volkes Israel (oder Geschichte des apostol. Zeitalters), 3. Aufl., Bd. VI, S. 612. Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes übersetzt und erklärt (Götting. 1870), S. 3. — Weiße, Evangelienfrage (Leipz. 1856), S. 138: „Der Brief

τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ ὡς λογίζομαι δι' ὀλίγων ἔγραψα, Kap. 5, 12. Das διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα läßt sprachlich eine dreifache Erklärung zu, entweder Petrus habe dem Silvanus den Brief dictirt (vgl. Röm. 16, 22), oder Silvanus sei der Ueberbringer (wie γράφεσθαι διά τινος in den unechten Unterschriften zu den Briefen an die Römer, Korinther, Epheser, Philipper, Kolosser und an Philemon; und διὰ χειρός τινος γράφειν in Apg. 15, 23; vgl. auch Polykarp an die Philipper, Kap. 14; dies ist die gangbare Erklärung), oder der Brief sei im Namen und Auftrage des Petrus und mit Billigung seines Inhaltes seitens dieses Apostels verfaßt, also Silvanus sei der Concipient. Aber in den beiden ersten Fällen würde sich, was auch die meisten Ausleger mehr oder weniger fühlen, das ὡς λογίζομαι von der eigenen Hand des Petrus etwas sonderbar ausnehmen, als ob sein Urtheil über die Zuverläßigkeit des Silvanus nicht ganz fest sei [1]). Zwar wird λογίζομαι in einer Art Meiosis (wie unser deutsches „ich sollte meinen") bisweilen, wie Röm. 3, 28; 8, 18, oder mit einer gewissen Ironie wie 2 Kor. 11, 5, auch von dem gesagt, wovon man fest überzeugt ist [2]). Das geschieht aber doch nur dann, wenn

ist seinem Gedankeninhalte nach ein des Apostels Petrus würdiges Werk, aber die unverkennbaren paulinischen Reminiscenzen machen mir die durch Kap. 5, 12 so nahe gelegte Annahme fast zur Gewißheit, daß sein Concipient Silas oder Silvanus ihn im Auftrag und Namen des Apostels unter dessen Augen abgefaßt hat." Noch im Jahr vorher hatte Weiße in seiner „Philosophischen Dogmatik", Bd. I, S. 147 das ungerechte Urtheil gefällt: „Den ersten Petrusbrief mag für echt halten, wem ein Cento aus paulinischen Reminiscenzen eines der Häupter des Apostelkreises nicht unwürdig scheint." — Auch Reuß hatte in der ersten Auflage seiner Geschichte des N. T., § 76 für die Silvanushypothese sich erklärt; unentschiedener äußert er sich in den späteren Auflagen, § 149.

1) Aus diesem Grunde verbinden, nach Vorgang des Syrers und der Vulgata, Hornejus, Semler, Steiger, Huther und sogar Ewald ὡς λογίζομαι mit δι' ὀλίγων, „denn darüber, ob man zu kurz oder zu lang schreibe, könne man zweifelhaft sein, und wol hätte dieses Sendschreiben, wenn der Verfasser gewollt hätte, noch viel länger werden können" (Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissensch., Bd. VIII, S. 214 f.). Möglich ist diese Verbindung wol, aber sicher wenig natürlich.

2) Wunderlich und bodenlos willkürlich Credner (Einleit., S. 642, vgl mit dessen Schrift: Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung r

dieser Sinn des Verbum dem Leser entweder aus dem Zusammenhange oder aus dem Gegenstande des λογίζεσθαι klar ist, nimmer aber wo, wie das hier der Fall sein würde, dem Zweifel Raum gegeben werden könnte, daß der Schreibende seiner Sache nicht ganz sicher sei. Jeder Anstoß schwindet, sobald man annimmt, daß Silvanus in dem Augenblick, als er διὰ Σιλουανοῦ τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ (d. h. des zuverläßigen Bruders, der ganz im Geiste und Sinne seines Auftraggebers schreibt) geschrieben, vergessend, daß er in fremdem Auftrag und Namen schrieb, in eigener Person aus Bescheidenheit ὡς λογίζομαι beifügt. Gegen die Annahme, daß Silvanus der Schreiber oder Concipient des Briefs sei, wird zwar erinnert, daß man in diesem Falle einen Gruß desselben an die Leser erwarte (vgl. Röm. 16, 22). Dies ist zwar richtig; aber mit demselben, wo nicht größerem Rechte läßt sich gegen die Erklärung des διὰ Σιλ. . . ἔγραψα vom Ueberbringer einwenden, daß in diesem Falle der Mangel einer weiteren Bemerkung, ähnlich der in Kol. 4, 7 f. Eph. 6, 21. Polykarpus an die Philipper Kap. 14, befremden müsse. Auch müßte es auffallen, daß Petrus den Silvanus als Ueberbringer des Briefs an sämtliche Gemeinden ankündigt, da er doch nicht wissen konnte, ob derselbe auf der weiten Länderstrecke unversehrt und wohlbehalten zu allen gelangen werde. Petrus mußte doch auch den Fall vorsehen, daß diejenigen Gemeinden, zu denen Silvanus nicht gelangen konnte, den Brief in Abschriften den ihnen zunächst liegenden Gemeinden zu übermitteln hatten. War aber Silvanus Concipient des Briefs, so kann (natürlich unter der Voraussetzung der fast allgemein zugestandenen Identität mit dem Silvanus der paulinischen Briefe und dem Silas der Apostelgeschichte) dessen paulinischer Charakter nicht auffallen, da Silvanus eine Zeitlang Reisebegleiter und Amtsgehülfe des Paulus gewesen war und wenigstens an Abfassung der beiden Thessalonicherbriefe (1 Theß. 1, 1. 2 Theß. 1, 1) direct sich

---

Inhalt, Bd. II, S. 48): Silvanus möge zu denen gehört haben, die den Lesern im Sinne des Petrus das Christentum verkündigten (Kap. 1, 12). Da er aber früher Gehülfe des Paulus gewesen sei und diesen verlassen habe, so möchten Zweifel sich erhoben haben, ob Silvanus ein „echter πιστός“ sei. Gegen diese Zweifel sei das „ironische ὡς λογίζομαι“ gerichtet.

betheiligt haben muß [1]). Wir begegnen ihm zum letzten Male in Korinth (Apg. 18, 5. 2 Kor. 1, 19) im Jahre 52—53. Ist nun unser Brief im Jahr 64 verfaßt, so schweigt die Geschichte 11 Jahre über Silvanus. Aber während dieser Zeit kann er ja in unmittelbarem oder mittelbarem Verkehr mit Paulus geblieben und auch in den Besitz paulinischer Briefe, namentlich derjenigen an die Römer, Kolosser und Epheser, gelangt sein. Selbst auf Seite der positivsten kirchlichen Theologie wird zugestanden, daß bei solcher Ansicht vom Ursprunge des Briefs „die Bedeutung desselben nicht wesentlich alterirt werde" (Guericke, Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, 2. Aufl., S. 457 f.) [2]).

Aber, wird eine gewisse Kritik einwerfen, wie kam denn Petrus, der Apostel der Beschneidung, das Haupt der Judenchristen, dazu, einen Brief an wesentlich heidenchristliche und noch dazu zum Theil (in Asien und Galatien) von Paulus und seinen Gehülfen gegründete Gemeinden zu schreiben? Diese Frage wäre nur berechtigt, wenn wirklich, wie jene Kritik meint, seit dem bekannten Auf-

---

1) Dies sieht man daraus, daß Paulus in 1 Thess. 2, 18 zu dem Plural ἠθελήσαμεν beifügt ἐγὼ μὲν Παῦλος, um dem Misverständnis vorzubeugen, daß in dem Plural seine beiden in Kap. 1, 1 genannten Gehülfen Timotheus und Silvanus mit gemeint seien. Demzufolge muß aber Paulus, wo er sonst in diesen Briefen der ersten Person des Plurals sich bedient, die beiden Genannten mit einschließen; er muß mithin den Inhalt der Briefe mit ihnen durchgesprochen und berathen haben. Es ist sonach nichts weniger als leere Form, wenn Paulus seine Briefe, mit Ausnahme derjenigen an die Römer und Epheser, zugleich im Namen eines oder mehrerer Anderer ausstellt; vgl. Ewald, Die Sendschreiben des Apostel Paulus übersetzt und erklärt, S. 9.

2) Eichhorn (Einleit. in das N. T., Bd. III, S. 616 ff.) nimmt als Concipienten des Briefs den Markus an, weil selbiger Hermeneut des Petrus gewesen sei. Allein abgesehen davon, daß diese Hypothese keinen solchen Anhalt in dem Briefe hat, wie die unsrige in Kap. 5, 12, hatte Markus den Paulus zu kurze Zeit und noch dazu in der untergeordneten Stellung eines ὑπηρέτης begleitet (Apg. 13, 5—13), um sich die paulinischen Eigenthümlichkeiten in dem Grade anzueignen, wie es unserem Briefe zufolge der Fall sein mußte. — Auch nach Hug a. a. O., Bd. II, S. 56 „scheint" Markus „Amanuensis" des Petrus bei Abfassung des Briefs gewesen zu sein, ohne daß sich aber Hug darüber erklärt, ob er unter Amanuensis den Nachschreiber oder Concipienten versteht.

tritte in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Petrus und Paulus und den von ihnen gegründeten Gemeinden bestanden hätte. Aber dies müßte doch erst erwiesen werden. Denn nur in ärgster Willkür kann *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in 2 Kor. 11, 5 (12, 11) von den Uraposteln verstanden werden. Kraft des engen Zusammenhanges mit V. 4 u. 13 können es nur die *ψευδαπόστολοι*, die Führer der korinthischen Christuspartei, sein. Wenn aber die starren Judaisten den Namen des Petrus auf ihre Fahne schrieben, folgt daraus, daß auch er starrer Judaist war? Bestand doch schon zwischen den Uraposteln und den *ψευδαδέλφοις* in Gal. 2, 4 der bedeutende Unterschied, daß jene die Berechtigung des paulinischen Heidenchristentums anerkannten, diese dagegen auf die Beschneidung der Heidenchristen drangen. Und war nicht Petrus anfangs geneigt, die volle Consequenz des paulinischen Princips wenigstens praktisch anzuerkennen, Gal. 2, 12 ff.? Wie viel kann sich von der Zeit des Apostelconventes an (im Jahr 50 oder 51) bis zum Jahr 64 bei seiner leichten Bestimmbarkeit von außen in seiner Denkweise geändert haben! Ist doch auch der Apostel Johannes, der nach der Tübinger Ansicht Zeitlebens schroffer Judaist blieb, später in den kleinasiatischen Wirkungskreis des Paulus eingetreten! Endlich, mußte nicht die große äußere Gefahr, in der die Leser unseres Briefes schwebten, den Gedanken an jede Lehrdifferenz vergessen lassen? Man erinnere sich doch an die Sympathieen und Bereitwilligkeit zur Hülfe, welche die Bedrängnisse der morgenländischen Christen im Mittelalter bei der abendländischen Christenheit fanden!

Was endlich die Berührung unseres Briefs mit dem des Jakobus betrifft in den Stellen Kap. 1, 6 f. mit Jak. 1, 2 f. — Kap. 1, 24 mit Jak. 1, 10 f. — Kap. 4, 8 mit Jak. 5, 20 — Kap. 5, 5 f. mit Jak. 4, 6. 7. 10, so ist sie nicht zu verkennen noch zu vertuschen. Da aber nach meiner in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1870, S. 377 ff. entwickelten Ansicht die Abfassung des Jakobusbriefs viel später fällt, als die des unseren, so ist für mich von dieser Seite keine Schwierigkeit vorhanden, indem ich die Abhängigkeit auf Seiten des Jakobus anzunehmen habe.

Wenn, wie ich oben zu zeigen suchte, der Brief durch die ersten

nach Kleinasien und Babylon gelangten Nachrichten über die neronische Christenverfolgung in Rom veranlaßt ward, so wird dessen Abfassung wol in den Herbst des Jahres 64 zu setzen sein. Denn daß unter Babylon Kap. 5, 13 die Stadt dieses Namens am Euphrat, nicht aber, wie Eusebius, Hieronymus, die meisten katholischen Theologen, und unter uns die Tübinger Schule, Wiesinger, Thiersch, Theod. Schott, Ewald[1]) meinen, Rom, wie Apok. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 21, als Sitz des Götzendienstes und aller damit verbunden Laster zu verstehen sei, sollte nicht bezweifelt werden. In allegorischer Darstellung, wie in den genannten Stellen der Apokalypse, war solche Bezeichnung an ihrer Stelle, nicht aber in einem Briefe. Zwar unterschreibt Luther einige seiner auf der Wartburg verfaßten Briefe „Gegeben in meiner Patmos", „ex insula Patmos", „ex Patmo mea", aber dies thut er im Scherz und ohne daß er ein Misverständnis zu besorgen hatte, denn die Adressaten wußten ja, wo die Briefe geschrieben waren. Zwar bemerkt Ewald: „Rom als Babylon zu bezeichnen, war damals in jüdisch-christlichen Kreisen gewiß längst gewöhnlich." Aber dies ist ein unerhörter Machtspruch, und wäre auch die Behauptung begründet, so hätte sich doch Petrus dieser Ortsbezeichnung nicht bedienen können, ohne sich bei dem bei weitem größten Theile seiner Leser dem Misverständnis auszusetzen. Weit eher ließe sich die Erklärung Babylons von Rom hören, wenn der Brief in Trajans Zeit dem Petrus untergeschoben wäre, denn in diesem Falle hätte der Pseudonymus seinen Unmuth über Rom durch diese Bezeichnung Luft machen können. Es hätte ja nichts daran gelegen, ob die Leser das wirkliche oder das allegorische Babylon verstanden hätten, und in den 36 Jahren, die seit Abfassung der Apokalypse bis zu unserem Briefe verflossen waren, hätte durch die Apokalypse diese Bezeichnung Roms unter den Christen in Umlauf gekommen sein können, obschon Letzteres sich durchaus nicht beweisen läßt. Dagegen wird für das wirkliche

[1]) Vgl. Schwegler, Bd. II, S. 18. Köstlin in den Theolog. Jahrb. 1850, S. 259. Baur ebendas. 1856, S. 224 ff. Wiesinger, S. 34 f. 339 ff. Thiersch a. a. O., S. 208. Th. Schott, S. 347 ff. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., Bd. VI, S. 612; Sieben Sendschreiben, S. 2 f.

Babylon mit Recht auch der Umstand geltend gemacht, daß in der Adresse die kleinasiatischen Provinzen in der Reihenfolge genannt werden, wie sie von Osten nach Westen hin lagen. Denn der gerade Weg von Babylon führte in das nordöstliche Pontus, von da sollte der Brief seinen Weg nach den südlich davon liegenden Provinzen Galatien und Kappadocien nehmen, aus diesen (durch Lykaonien) westlich nach Asien und von hier aus nördlich nach Bithynien. Um seine Ansicht von Rom als dem bildlichen Babylon zu rechtfertigen, sieht sich Ewald (Sieben Sendschreiben, S. 2 f.) zu der äußerst mislichen Hülfsannahme genöthigt: „Die nächste Schiffsgelegenheit, mit welcher das Schreiben befördert werden sollte, sei an eine Hafenstadt in Pontus gegangen", um von hier aus weiter befördert zu werden. Ferner werden die dem Euphrat entlang gelegenen Lande mit ihrer stark jüdischen Bevölkerung (vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 557 f.) am natürlichsten als das Missionsgebiet des Petrus gedacht. Endlich wäre der Brief zu Rom verfaßt, sollte es auch erst von einem Pseudonymus zu Anfang des zweiten Jahrhunderts geschehen sein, so wäre die Uebergehung desselben in dem im den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts verfaßten sogenannten muratorischen Kanon schwer zu begreifen, da er durchaus nichts enthält, was dem kirchlichen Bewußtsein in doctrinaler oder socialer Beziehung hätte anstößig sein können, im Gegentheil diesem Bewußtsein in dem Grade zusagen mußte, daß er nach einem oder zwei Decennien recht wohl als echtes Werk sich hätte einbürgern können [1].

[1]) Gegen die Deutung Babylons von Rom erklären sich auch J. P. Lange in Herzogs Realencykl., Bd. XI, S. 435 und Hase, Protest. Polemik, 3. Aufl., S. 126.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Kritische Bemerkungen zur Wunderfrage.

Von

Dr. Wilhelm Bender in Worms a. Rh.

Die Heilthätigkeit Jesu.

Je näher die neueren Untersuchungen über das geistige Wesen Jesu und seine historische Leistung in ihren Resultaten zusammenrücken, desto fataler machen sich die weitgehenden Differenzen in der Behandlung des enfant terrible der modernen Kritik, des Wunders, geltend.

Man könnte angesichts der vielfach unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche der Erforschung dieses dunkelsten Theiles der Geschichte Jesu im Wege stehen, leicht versucht sein, sich bei der Anerkennung des „wunderbaren Restes“ zu beruhigen und seine Unerklärbarkeit zu constatiren. Allein aus dieser Haltung würden am Ende nur zwei Parteien einen Vortheil ziehen: diejenigen, welche das Wunder für den Nachweis der Unglaubwürdigkeit der gesamten Geschichte des Urchristentums ausbeuten, und diejenigen, welche es, so oder so verstanden, als die eigentliche Domäne ihrer Auffassung der Gottheit Christi zu behandeln pflegen.

Wir sind also in jedem Falle den neuesten Untersuchungen über die Geschichte Jesu zu Dank verpflichtet, daß sie sich mit Ernst an die Klarstellung des historischen Problems gemacht haben, auch

wenn wir ihre metaphysischen Erklärungen nicht theilen könnten. Wären die letzteren überhaupt ohne alle Aussicht auf Erfolg, so bleibt die erstere doch immer eine bedeutende Aufgabe für die Wissenschaft. Das tritt neuerdings an einem ganz entscheidenden Punkte hervor: der Beurtheilung des Selbstbewußtseins Jesu. Eine unbefangene Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu kann nämlich nicht wohl verkennen, daß sich dasselbe tiefer als manchem lieb sein mag in diese geheimnisvolle Region seiner Geschichte verliert und aus ihr nährt [1]). Man kann deshalb keinen Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung des christologischen Problems machen, so lange man diese wichtige historische Relation außer Acht läßt.

In diesem persönlichen Verbundensein Jesu mit den Wundern seiner Geschichte ist nun aber nach unserem Dafürhalten auch der feste Punkt gegeben, nach welchem die historische Forschung ihre Auffassung des Wunders hauptsächlich zu bemessen hat.

Ließe sich das Selbstbewußtsein Jesu ganz von der Beziehung auf das Wunderthun loslösen, dann würden wir leichten Herzens einfach die Augen vor diesem incommensurablen Gegenstand verschließen. Oder es würde doch keinem besonnenen Manne einfallen, da ein Wunder nur um des Wunders willen zu constatiren, wo noch irgend eine Aussicht auf natürliche oder mythologische Erklärung vorhanden ist.

Die ganze Sachlage ändert sich aber, sobald das persönliche Verwachsensein Jesu mit den Wundern seiner Geschichte anerkannt wird. Soll der historische Boden nicht völlig preisgegeben werden, so ist man hier vor die Alternative gestellt: entweder Jesus hat sich und andere über den Charakter seiner Thaten getäuscht, indem er sich auf sie als thatsächliche Erweise seiner messianischen Stellung berief, oder er hatte ein klares und gutes Bewußtsein von dem singulären Charakter dieser Thaten, und dann tritt sein

---

[1]) Mark. 2, 10; 3, 4. 21. 29; 6, 12. 52; 8, 17. Matth. 9, 34; 10, 25; 11, 1—6. 20. 21; 12. Luk. 6, 9; 7, 18—23; 10, 9. 13; 11, 15; 12, 10; 13, 15; 14, 3. Joh. 11, 42. 45; 15, 27; 14, 11.

persönliches Zeugnis mit seiner ganzen Vollkraft für die Wunder seiner Geschichte ein.

Von diesem Gesichtspunkt aus, der noch die meiste Aussicht, wenn nicht auf eine Lösung, so doch auf eine klare Fassung des Problems bietet, sollen die nachstehenden Bemerkungen zu der Heilthätigkeit Jesu und ihrer neuesten Behandlung verzeichnet werden.

a. Es ist heute die allgemeine Anerkennung, daß Jesus als Arzt gewirkt und seine Jünger zu gleicher Wirksamkeit veranlaßt habe. Es fragt sich zunächst, wie er überhaupt nur dazu kommen konnte?

„Schwerlich gieng Jesus darauf aus, Thaten, oder, wie er sich selbst gerne ausdrückt, Kräfte zu üben“, ist die Meinung seines neuesten Biographen [1]). Wahrscheinlich sei er auf diese „nicht geradezu falsche“ Bahn gedrängt worden. Auch Weizsäcker gibt die Ansicht zu erkennen, daß Jesus „in diese neue Bahn mehr von innen und von außen gedrängt war, als daß er dieselbe absichtlich betreten hätte“ [2]).

Wir nehmen um so mehr Anstand, diese Auffassung, deren historisches Recht nicht mehr nachweisbar ist, zu theilen, als sie eine immerhin bedenkliche Schwäche in einen Charakter hineinträgt, an dessen klarem und unbeugsamen Berufsbewußtsein sich überall die Wogen der schmeichelnden und drohenden Zeitforderungen gebrochen haben. Es wäre schon denkbar, daß ein solcher Charakter sich durch den Drang der Verhältnisse zu einer einzelnen That fortreißen ließe, ohne vorher zur Klarheit über das Recht der äußeren und inneren Motive gekommen zu sein, aber zu einer unübersehbaren Reihe von Thaten, in deren Ausübung man die eine Seite seiner Berufspflicht erkennt und auf deren Erfolg man zum guten Theil seine historische Stellung gründet, wird man nicht „fortgerissen“.

Es ist eben ein Anderes um die Motivirung einer einzelnen

---

1) Keim, Geschichte Jesu v. Naz., Bd. II, S. 142.

2) Weizsäcker, Untersuch. üb. die evangel. Geschichte, S. 366. — Auch Holtzmann findet, daß das älteste Evangelium die Sache so darstelle, daß Jesus seiner Wunderkraft „gelegentlich“ inne geworden sei. Synopt. Ev., S. 505.

That und einer ganzen Berufsthätigkeit, als welche doch das Heilen anerkannt wird. Mag Jesus seine Wunderkraft in dem ersten Erfolg selbst erst entdeckt haben, mag er zu der einen und anderen Heilung wirklich fortgerissen worden sein, ihm den Willen und die Absicht absprechen, sich auch in diesem Theile des messianischen Berufs zu versuchen, hieße doch alle historischen Voraussetzungen seines Auftretens verkennen. Auch kann nicht geleugnet werden, daß Jesus sich in diesem Theile seines Berufs von Anfang an mit einer Klarheit und Zuversicht bewegt, wie wir sie nur irgend in der Entfaltung seiner prophetischen Stellung oder gar in dem Durchleben seines persönlichen Schicksals finden [1]).

Wir sind deshalb immer noch der Meinung, daß die Versuchungsgeschichte auch darin eine psychologische Wahrheit fixirt hat, daß sie Jesus diese Seite seines messianischen Berufs ebenso wohlvorbereitet antreten läßt, wie die prophetische und königliche.

Man erinnert zur Motivirung der Heilthätigkeit Jesu an den tiefen Mitleidszug, der durch sein ganzes Wesen geht und ihn zuallererst zu den Kranken und Siechen habe hinführen müssen. Gut, damit mag man die Stimmung Jesu richtig bezeichnen, in welcher er heilte; aber aus purem Mitleid hat sich wol noch keiner entschlossen, Arzt zu werden, und auf das Mitleid wird auch Jesus seine Heilkraft unter Verzichtleistung auf die gewöhnliche ärztliche Methode nicht zurückgeführt haben. Es läßt sich schon hören, daß auch in ihm der echt religiöse Drang auf Aufhebung des Uebels zugleich mit der Sünde eine Macht war, und der Glaube, daß auch im Uebel das zu bekämpfende Dämonenreich hervortrete, mag ihm die Linderung des leiblichen Elends als eine Pflicht der Religion nahe gelegt haben. Aber mit diesen Factoren ist doch auch nicht mehr als die persönliche Vermittelung angedeutet, unter welcher sich Jesus zur Uebernahme des Heilsberufs entschlossen haben wird.

Wir dürfen nicht vergessen, was es bedeuten will, ohne alle ärztliche Bildung, unter durchgängiger Verzichtleistung auf alle medicinischen Mittel und mit dem Anspruch allein durch das Wort

---

1) Keim a. a. O., S. 150.

und im Vertrauen auf Gott alle Krankheiten zu heilen, aufzutreten.

Für diesen ungeheueren Entschluß suchen wir nach mächtigeren Motiven. Und diese finden wir in erster Linie in dem uralten Messiasideal seines Volkes, das jedenfalls lange ehe Jesus öffentlich auftrat, mit seiner ganzen idealen Kraft auf ihn gewirkt hat.

Diesem national-religiösen Ideal ist die universelle Tendenz auf Aufhebung alles Uebels in der Welt, des moralischen und des physischen, und die Herstellung einer vollkommenen Weltordnung bekanntlich von Hause aus eingeboren. Daraus erwächst schon für die alten Propheten die doppelte Aufgabe, als Lehrer und als Aerzte ihres Volkes aufzutreten. Es ist ein Beweis für die überwältigende Größe dieses Ideals, daß es seine Vertreter schon früh zu dem kühnen Glauben fortgerissen hat, daß der Gottesgeist, als dessen berufene Träger sie sich fühlen, durch sie auch ohne äußere Mittel dem leiblichen Elend steuern werde, und Jesus bliebe in der That hinter den Propheten zurück, wenn er, dessen Leben in dem Sonnenschein dieses Ideals gebildet worden ist, eine so hervorragende Seite desselben zurückgestellt hätte. Gerade weil es ein ganz allgemeiner, tief religiöser Zug ist, der sich hier ausgeprägt hat, wäre es ein Mangel an Glauben gewesen, wenn Jesus, unter dem Einfluß so mächtiger historischer Vorbilder, den Versuch, auch diesen Sieg des Gottesreichs an sich zu reißen, nicht von vornherein in seine messianische Berufsaufgabe aufgenommen hätte [1]).

Von diesen historischen Voraussetzungen aus muß der Entschluß Jesu, das Heilen als Beruf zu betreiben, verstanden werden. In ihnen ist zugleich die persönliche Nöthigung und die ethische Rechtfertigung für diese einzigartige Thätigkeit gegeben. —

b. Aus dem Glauben Jesu an das Messiasideal des Alten Bundes, das er verwirklichen will, erklärt sich nun aber auch zum

---

1) Unseres Wissens hat zuerst Ewald in seiner Geschichte Christus (z. B. S. 189) auf die Nothwendigkeit der Ausübung des ärztlichen Berufs für den israelitischen Messias hingewiesen. — Keim erkennt wol an: „Jesus hat seine ganze Geschichte auf das Alte Testament gestellt", aber er hat dieses nächstliegende Motiv zur Heilthätigkeit Jesu nicht hinreichend gewürdigt.

guten Theil die ganze Art und Weise seines eigentümlichen Heilverfahrens.

Keim hat dieses entscheidende Moment nicht ausreichend bei seiner Erklärung der einzelnen Heilthaten Jesu verwerthet. Hauptsächlich aus diesem Grunde gelingt es ihm nicht, einen organischen Zusammenhang zwischen dem Heilen und dem sonstigen Wirken des Herrn herzustellen. Die wenigen wunderbaren Heilungen, welche er für geschichtlich hält, erscheinen infolge davon doch nicht als Auswirkung des messianischen Berufs, sondern als zufällige Erfolge eines persönlichen Eindrucks. Jesus selbst steht nicht als der Messias mitten in seinem Heilberuf, den er im Bewußtsein des besonderen Beistandes Gottes ohne medicinische Hülfsmittel betreibt, sondern als ein überlegener Geist, der gelegentlich die merkwürdige Entdeckung machen muß, daß ihm in der „Palingenesie" der Geister auch ein seltener Einfluß auf das Willens- und Nervenleben der Kranken mit unterläuft.

Greifen wir zu den Beispielen. Keim erklärt, daß die Heilung der fieberkranken Schwiegermutter des Petrus eine Ueberzeugungskraft habe, wie kein anderes Heilwunder. Aber wie geht diese Heilung vor sich? Ganz natürlich. Jesus, der über die Maßen verehrte Mann, spricht der fieberkranken alten Frau Muth ein und drückt ihr sympathisch die Hand. Die Frau wird dadurch beinahe vom Fieber geheilt.

Weil aber diese Medicin vielleicht doch nicht stark genug war, um einer altersschwachen Person plötzlich vom Fieber zu helfen, gibt ihr Keim noch die Freude über das Wiedersehen des Schwiegersohnes und das ehrgeizige Verlangen, die Gäste selbst zu bedienen, ein. Darauf wird sie aber ganz gewiß gesund. (A. a. O., S. 166 u. 167.)

Wir wollen nicht über die Möglichkeit einer solchen Heilung disputiren. Wie kann aber Keim meinen, mit diesem zufälligen, nur zur Hälfte auf Jesus zurückweisenden Erfolg, die berufsmäßige Heilthätigkeit des Messias illustrirt zu haben?

Durch eine ähnliche sympathische, willenaufregende Kur läßt Keim sogar die plötzliche Heilung eines total Gelähmten vor sich gehen. (A. a. O., S. 178.)

Wie gesagt, es kommt uns nicht darauf an, eine solche Heilung rundweg für unmöglich zu erklären. Unsere Aerzte verrichten heute noch Wundercuren; sie pflegen sich nur dann den Erfolg nicht zuzuschreiben.

Sollen wir uns aber alle Heilungen Jesu in Analogie mit den beiden genannten vor sich gegangen denken, so bleibt es völlig räthselhaft, *wie Jesus diese Heilungen sich zuschreiben, wie er sie als Ausübung einer messianischen Berufsfunction behandeln und als besondere Beglaubigung seiner höheren Mission durch Gott ausgeben mochte.* Und das ist doch das Allersicherste, was wir von seiner Heilthätigkeit wissen.

Keim verwickelt sich denn auch ersichtlich durch seine praktische Wunderbehandlung in einen Widerspruch mit seiner theoretischen Anerkennung des berufsmäßigen Charakters und des national-religiösen Hintergrundes der Heilthätigkeit Jesu. Auch dürfte sich aus der Vernachläßigung dieser letzten Momente noch die andere Schwäche seines bedeutenden Werkes erklären, daß ihm nur solche Heilwunder glaubhaft scheinen, welche sich einigermaßen natürlich erklären lassen und noch weiter durch die Verknüpfung mit einer die geistige Stellung Jesu behandelnden Frage autorisirt werden.

Uns will es scheinen, daß jede Behandlung der Heilwunder am verkehrten Orte einsetzt, welche das Detail der einzelnen Fälle sich zu erläutern bemüht. Einmal sind diese einzelnen Heilungen doch nur Beispiele, mit deren Erzählung auch die Evangelisten nichts Anderes bezwecken, als die gesamte Heilthätigkeit Jesu und seiner Jünger in ihrer Besonderheit zu illustriren. Dann aber erscheint es auch geradezu unmöglich, das zu erklärende Object bis in die einzelnen Momente heute noch festzustellen. Die Erwägungen des Möglich oder Unmöglich der einzelnen Fälle erweisen sich daher durchweg als ganz unfruchtbar. Man wird deshalb gut thun, die einzelnen Heilwunder nur zur Feststellung der charakteristischen Momente der gesamten Heilthätigkeit Jesu zu verwerthen und die Erklärung dieser selbst, soweit sie überhaupt gegeben werden kann, da zu suchen, wo sie allein zu finden ist, in dem messianischen Ideal, das Jesus aus der Geschichte seines Volkes auf-

nimmt und an dessen allseitige Verwirklichung er sein Leben gesetzt hat.

Wenn Jesus sich bewußt war, das alttestamentliche Messiasideal in seinem Leben zu verwirklichen, woran doch niemand zweifeln kann, wenn er, wie höchst wahrscheinlich, an die Wunder der Geschichte seines Volkes fest geglaubt und aus ihnen zunächst die Aufforderung zu ähnlichen und zu größeren Thaten überkommen hat, so konnte er ganz unmöglich einige geglückte Sympathiecuren für messianische Heilwunder ausgeben. Die Kraft seines Gottvertrauens, die persönliche Anstrengung und das hohe Machtbewußtsein, das er auf diesem Gebiet entfaltet, nähmen einen durchaus unwahren, affectirten Charakter an, wenn er, nicht wie der alte Prophet und doch größer wie dieser, dadurch allein zu heilen sich bewußt war, daß er durch die Macht seines Gottvertrauens ein sonst unerhörtes Wirken Gottes in Bewegung setze[1]).

Man kann dagegen nicht einwenden, daß Jesus doch auch physische Mittel gebraucht habe. Diese Mittel treten nirgends als die eigentliche Heilursache auf, ihr Gebrauch beweist nur, mit welcher Energie sich Jesus in diesen Theil des messianischen Berufs geworfen hat und wie er alles aufbietet, was menschenmöglich ist, um das Reich des Bösen auch auf dem physischen Gebiete zu überwinden.

So fest ist sein Vertrauen auf diese in der Gründung des Gottesreichs erwartete, besondere Hülfe Gottes und so neidlos, daß er auch seine Jünger an sie verweist und ihre Miserfolge allein aus ihrem mangelhaften Glauben an Gott erklärt.

Will man diesen großartigen Hintergrund, auf dem die Heilwunder sich bewegen, leugnen, so muß man zugleich das Selbstbewußtsein Jesu zerstören, das auf ihm ruht. Muß aber dieser religiöse Hintergrund des ganzen Lebens Jesu auch für seine Heilthätigkeit anerkannt werden, so liegt in ihm die Bürgschaft der specifischen Wunderbarkeit aller seiner Heilungen, sowie sich nur aus ihm das sichere, alle äußeren Mittel zurücksetzende, auf das Be-

---

[1]) Vgl. meine Schrift „Der Wunderbegriff des Neuen Testaments" (Heyder & Zimmer, Frankfurt 1871), S. 67 ff. 89 ff.

wußtsein einer höheren Vollmacht gegründete Verfahren Jesu erklären dürfte.

Die Anerkennung der national-religiösen Voraussetzungen und insbesondere des messianischen Charakters der Heilthätigkeit Jesu schließt alle Versuche einer sogenannten natürlichen Erklärung der Heilungen aus.

Von hier aus ergibt sich auch die rechte Würdigung der angewandten Heilmittel und des Antheils der Zeitverhältnisse an den Heilerfolgen. Weder das bloße Wort noch die physischen Mittel, weder die Macht des Willens noch der persönliche Eindruck Jesu, noch endlich die aufgeregte Volksstimmung sind die letztlich entscheidenden Factoren, auf welche der Heilerfolg zurückzuführen ist, mag man ihnen noch so viel Antheil an demselben zuschreiben.

Die ganze Heilthätigkeit Jesu steht und fällt mit seinem Glauben an die ihn in ganz einziger Weise begünstigende Mithülfe Gottes. In ihr mußte er nach seinen geschichtlichen Vorbildern, wenn er denn einmal als messianischer Arzt auftreten wollte, die eigentliche Quelle seiner Heilkraft suchen; und daß er sie hier gefunden hat, beweist sein ganzes Heilverfahren, beweist insbesondere seine durchgängige Verzichtleistung auf die sonst gebräuchlichen Heilmittel.

Es käme also einer Verleugnung des grandiosen Hintergrundes der ganzen Geschichte Israels und zumal Jesu gleich, auf dessen Leben sich das einzigartige Verhältnis Gottes zu dem erwählten Volk in seiner Vollendung concentrirt, wollte man bei Beurtheilung dieser Seite des Messiasberufs diese durch die unerhörte Glaubenskraft des Messias herausgeforderte, aber durch die Empfänglichkeit der Zeit bedingte, besondere Mitwirkung Gottes außer Acht lassen.

Wir haben den Gebrauch physischer Mittel zugestanden und darin einen Beweis für die besonnene Energie, mit der Jesus seinen überschwenglichen Glauben an die Ueberwindung des Uebels im Gottesreich zur Auswirkung bringt, gefunden. Wir erkennen also auch gerne an, daß persönlicher Einfluß, Zeitstimmung, Volksbewegung u. s. w. seine Wirksamkeit hier wie überall störend und fördernd bedingt haben werden. Aber wir sagen mit Keim: „Man müßte alles übersehen, wenn man nicht sehen wollte, er hat für

sich und für das Volk, für Freund und Feind in seinen Heilungen ein großes Stück messianischen Beweises zu führen geglaubt." Eben um deswillen müssen wir aber auch jede Erläuterung einer einzelnen oder aller Heilungen beanstanden, welche das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht nach Maßgabe des messianischen Selbstbewußtseins Jesu bestimmt und als den eigentlichen Grund dieser ganzen räthselhaften Erscheinung den das Volk mit fortreißenden und Gottes Kraft herabzwingenden Messiasglauben anerkennt [1]).

Ebenso wie die gesamte Wirksamkeit des Propheten einestheils an seinem persönlichen Gottvertrauen, anderentheils an der Empfänglichkeit des Volks hängt, ohne daß doch die letzte Quelle desselben, der Geist Gottes irgend verleugnet würde, ebenso hat Jesu Wirksamkeit als messianischer Arzt ihre sittlichen und physischen Bedingungen sowol in ihm, wie in den Objecten seiner Einwirkung, aber für seine einzigartigen Erfolge wird überall und in einem besonderen Sinne die höchste Ursache gesucht [2]).

Dagegen beweist nicht, daß Jesus auch auf diesem Gebiete seines messianischen Berufes Schwankungen ausgesetzt war und Enttäuschungen erlebt hat. Vor allem die großherzige Enttäuschung aller idealen Naturen, welche die allseitige Vollendung und Verwirklichung ihres Ideals schließlich als ungelöste Aufgabe künftigen Geschlechtern übermachen mußten. Aber es ist ein Beweis für die Macht seines Geistes und die überschwengliche Kraft seines Gottvertrauens, daß er aus Pflicht und Beruf an die Herstellung dieser höheren Weltordnung auch an den Punkten, wo das Elend des Lebens am schrecklichsten hervortritt, seine ganze Kraft gesetzt und erst durch die Erfahrung der sittlichen Verkommenheit seiner Zeit, welche gerade seine Heilwunder ihres höheren Gehalts beraubte,

---

1) Keim erkennt als subjectiven Grund der Heilthätigkeit den Glauben Jesu, als objectiven den Geist Gottes an, den Jesus „wie der Prophet" besitze; aber seine Wundererklärung macht diese Anerkennung ganz überflüßig, da sie dieselbe nicht verwerthet (a. a. O., S. 155). — Vgl. auch Holtzmann a. a. O., S. 507 u. 509.

2) Gegen Keim a. a. O., S. 142.

wenn man so sagen darf, den Geschmack an dieser Berufsfunction verloren hat.

Ebenso wenig beweist gegen die Betonung dieses metaphysischen Hintergrundes der Heilthätigkeit, daß es andere, vor allen seine Jünger, Jesus im Heilen ohne ärztliche Mittel nachgethan haben. Ihrem Glauben stand der Himmel so gut offen, wie dem seinigen. Es bleibt aber hier die bedeutungsvolle Differenz, daß keiner unter den Alten und Neuen ihn darin erreicht, daß er auf den Glauben an einen besonderen Beistand Gottes die stetige und berufsmäßige Ausübung der Heilkraft allein zu gründen wagte.

c. Das eigentliche Problem ist uns somit doch nicht nur in der Frage gegeben, „was der Glaube, was die auf's höchste erregte Gemüthsstimmung in solcher Rücksicht vermag“ (Weizsäcker a. a. O., S. 369).

Ganz abgesehen davon, daß der natürlichen Erklärung der Heilwunder das messianische Selbstbewußtsein Jesu mit seinem Anspruch entgegentritt, in seinen Thaten, trotz der Anerkennung wunderbarer Heilungen anderer, die besondere Beglaubigung seiner Messianität durch Gott eben um deswillen zu finden, weil sie nicht auf dem gewöhnlichen Wege vor sich gehen, sondern auf ein besonderes, alle Mittel überflüßig machendes Wirken Gottes zurückzuführen seien, dürfte, wie Keim ganz richtig verfährt, diese natürliche Erklärung doch nur in solchen Fällen mit Glück einsetzen können, in welchen der Accent auf die Einwirkung auf das Nervenleben des Kranken gelegt werden kann, obwol uns auch hier die Betonung des Volksglaubens, der Heilwunder erwartet, in der Erklärung derselben immer noch mehr Aussicht auf Erfolg zu bieten scheint.

Aber dieser Erklärung tritt noch eine andere Schwierigkeit in den Weg. Kann man sich aus den genannten Factoren schon einzelne Heilerfolge erklären, so läßt sich doch schwerlich aus dieser zufälligen Erscheinung eines hier und dort hervortretenden Einflusses auf die Stimmung von Kranken und dadurch weiter auf die Krankheit selbst, die Thatsache erklären, daß Jesus das Heilen als seinen täglichen Beruf ausgeübt hat. Jedenfalls ist ein solcher Einfluß auf das Nerven- und Willensleben der Kranken

etwas so Unberechenbares und Unsicheres, daß dieses Moment zu schwach sein dürfte, um die ganze Gewalt und Sicherheit des Berufsbewußtseins Jesu an diesem Orte zu tragen.

Auch der Hinweis auf das Machtbewußtsein Jesu und seine persönliche Ueberlegenheit reicht nicht aus, um die Erfolge, welche er gehabt hat, einigermaßen zu erklären. Hingegen sucht dieses selbst wieder eine Erklärung, die nicht in den Erfolgen allein und zuerst gefunden werden kann. Ersichtlich behandelt Jesus seinen persönlichen Einfluß nur als Mittel, nicht als Ursache der Heilung, ebenso wie er den Volksglauben nicht als solche, sondern nur als Bedingung derselben gelten läßt. Und nur von diesem Gesichtspunkte aus, kann nach unserem Dafürhalten der Antheil seines Glaubens und des Volksglaubens an den Heilerfolgen bestimmt werden.

Wir stehen hier an der Schwelle der Metaphysik. Aber wir kommen ohne sie auch nicht aus. Das machtvolle Berufsbewußtsein Jesu wird die theologische Erklärung auf sein metaphysisches Verhältnis zu Gott hindrängen, ebenso wie man seine unerhörten Heilerfolge im letzten Grunde immer in eine besondere Mithülfe Gottes wird einmünden lassen, wie man sich nun auch beides des Näheren zurechtlegen mag.

Die historische Untersuchung kann die persönliche und zeitgeschichtliche Vermittelung der Heilthätigkeit und der Heilerfolge aufsuchen und dadurch ihre historische Glaubwürdigkeit begründen, aber sie wird das Factum, daß Jesus mit Verzichtleistung auf medicinische Mittel unterschiedslos alle Krankheiten, deren Träger geistige Empfänglichkeit zeigen, mit Berufung auf die dem Messias zugesicherte besondere Hülfe Gottes geheilt hat, nicht aus dieser Vermittelung begreiflich machen.

Hier wo es sich um die eigentliche causa efficiens handelt, tritt das Recht der metaphysischen Hypothese ein, welche dieser ganzen räthselhaften Erscheinung im organischen Proceß des von Gott bedingten Weltlebens ihre Stelle zu sichern hat. Dabei handelt es sich um die Lösung der Doppelfrage: ob man Jesus eine Glaubenskraft zutrauen will, welche Gott bewegt, sich dieser persönlichen geistigen Macht als Mittelursache für die Bewirkung

von so einzigartigen Erfolgen im Naturleben zu bedienen und ob man in seiner Naturanschauung offene Punkte hat, an welchen ein directes, wenn auch nicht ganz unvermitteltes und ethisch wohlmotivirtes Einwirken der letzten Weltursache einsetzen kann.

Der Standpunkt der reinen Immanenz, welchen die neuesten Untersuchungen des Phänomens fast durchweg einnehmen, ist nicht stichhaltig, denn wenn man auch alle Heilerfolge Jesu aus seiner Glaubensmacht erklären zu können meinte, so würde man doch genöthigt sein, für ein so unerhörtes Selbstbewußtsein, welches sich aus dem geistigen Heilen einen Lebensberuf macht, über das Reingeschichtliche hinausgehende metaphysische Impulse zu suchen.

Wir haben aber darauf hingewiesen, wie die eigentümliche Art des Selbstbewußtseins Jesu als des Messias diese metaphysischen Factoren als die eigentlich treibenden hervortreten läßt. Denn es kann nicht bestritten werden, daß Jesus seine Erfolge auf diesem Gebiete noch in einem anderen Sinne auf Gott zurückführt, als jeder Fromme seine Lebenserfolge im letzten Grunde Gott zu verdanken sich bewußt ist. Er würde sonst auch nicht auf sie gerade seine einzigartige Berufsstellung in ihrer exclusiven Besonderheit haben gründen können.

2.

Noch einmal Matth. 6, 11: τον ἀρτον ἡμων τον ἐπιουσιον δος ἡμιν σημερον.

Von

Ferd. Fr. Zyro, p. emer. in Bern.

Unser in orientalischen Sprachen und Sachen sehr bewanderter Dr. R. Rüetschi (Pfarrer am Münster in Bern) ist der Meinung (in Theol. Studien und Kritiken 1869, S. 377 f.), Prof. Camphausen habe in seinem Schriftchen über „Das Gebet des Herrn“

(Elberf. 1866), geleitet von Leo Meyers (in Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. VII, S. 401 f., vom Jahr 1858), die alte Streitfrage über die Etymologie und Bedeutung von ἐπιουσιος für immer entschieden, denn dieses Adjectiv leite sich nicht von ἐπιεναι (sic), oder von ἐπιουσα ab — wie „unbegreiflicher Weise“ noch Bunsen übersetzt —, wodurch überdies ein Widerspruch entstehe (?); noch auch komme es vom Substantiv οὐσια, sondern vom Particip des Verbums ἐπειναι her, genau (?) wie περιουσιος von περιειναι. Der Wortsinn sei demnach: „gehörig, angemessen, erforderlich, ausreichend, nothdürftig (!)“ [also ungefähr = καθηκων, πρεπων?], zu vergleichen mit Spr. 30, 8: לֶחֶם חֻקִּי „das nöthige Brod“, wie es die Elberfelder Uebersetzung gibt, und schon von Scultetus' (Schultheß) angeführt wird.

Was haben wir hiezu zu sagen? Haben Camphausen und Rüetschi Recht oder nicht? — Wäre diese Origination richtig, dann müßte es ἐπουσιος lauten, von ἐπων (ἐπειμι)! Die Elision ist nicht zu übersehen. Wichtig erscheint der Streit gerade nicht — obwol nicht de lana caprina gestritten wird — denn, ob wir beten: „gib uns das tägliche, oder das gehörige, oder das nöthige, oder das morgige Brod!“, der Grundgedanke bleibt derselbe. Es soll einerseits ausgedrückt werden das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, in allem, was unsern Lebensunterhalt betrifft — vgl. Matth. 6, 31—34, anderseits die Genügsamkeit, bei allem Bewußtsein, daß ἐπιουσιος das ist, was der Mensch absolut bedarf, und darum auch verlangen darf, erstreben muß (da selten jemandem „die gebratenen Tauben in den Mund fliegen“). Nicht absichtslos steht „unser Brod“, indem ἡμων ganz gut, ohne eine Lücke zu verursachen, hätte wegbleiben können — die Beziehung ist ja durch ἡμιν zur Genüge angedeutet.

Wir sehen also, daß in besagter Bitte eine zwiefache Gesinnung ausgesprochen ist: eine religiöse und eine ethische.

Wie entscheiden wir uns denn?

Was die Stelle Spr. 30 betrifft, so eignet sie sich allerdings als Parallele für den Realsinn nicht übel, zu Lösung des Knotens aber, welcher rein sprachlich ist, trägt sie gar nichts bei. חק be-

deutet das „festgesetzte“ (statutum, *το ὀρθον*), speciell das, was einem rechts- und pflichtgemäß zu thun, zu beobachten oder zu empfangen zukömmt. So bedeutet Ex. 5, 14: לֹא כִלִּיתֶם חָקְכֶם, „ihr habt das euch ordnungsgemäß obliegende Stück Arbeit nicht gethan“, und Spr. 31, 15: „sie (die tugendsame Hausfrau) steht auf, schon bevor der Tag angebrochen ist, um ihrem Hause Speise zu geben und ihren Dienerinn das Tagwerk [1]) anzuweisen. Und so Spr. 30, 8: „Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich verzehren das Brod meines Bedarfs!“ (de Wette) הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי (vgl. טֶרֶף, Speise, in Spr. 31, 15) — laß mich genießen, gib mir das Brod, das Du mir bestimmt hast, oder das ich nach Deiner Ordnung bedarf und genießen darf, mehr nicht und weniger nicht — weder Ueberfluß noch Mangel, dies die göttliche Ordnung. Somit dem Sinne nach ohne Zweifel dasselbe was *ἐπιουσιος*. Aber wie haben wir uns dieses *ἐπιουσιος* zu erklären, das schlechthin ein *ἁπαξ λεγομενον* ist und sich gar nirgends anderswo, weder in Schriften noch im Volksleben vorfand, wie Origenes bemerkt, somit von Matthäus und Lukas [2]) erfunden ist? Das Einfachste, Nächste und Natürlichste schiene allerdings, an den Stamm *οὐσια* (von *εἶναι*) zu denken, wie wirklich viele gethan haben. Das Wort besagte somit: was zur *οὐσια* gehört (*ἐπι*); *οὐσια* aber bedeutet das Wesen, Ding, Substanz, und weiter auch das Vermögen, Eigentum, wie denn schon Theophylakt — trotz Herrn Dr. Meyer — erklärt hat: *ἀρτον ἐπι τῃ οὐσιᾳ κ. συστασει* [3]) *ἡμων αὐταρκη*, und ebenso Suidas, *ὁ ἐπι τῃ οὐσιᾳ ἡμων ἁρμοζων ἢ ὁ καθημερινος* (*ἀρτος*) u. i. Etymol. M. Sollten diese alten Gelehrten, welche in der griechischen Sprache aufgewachsen waren, den Genius ihres Idioms nicht besser verstanden haben als viele Moderne? wenigstens in diesem eigentümlichen Falle wird man ihnen ein richtiges Urtheil zutrauen dürfen, ob diese Origination von *ἐπιουσιος* sprachlich zuläßig sei

---

1) Wol richtig so de Wette, im Gegensatze der Vulgata „cibaria“ — so gewiß als nach der Speisung die Arbeit beginnt.

2) Oder von den verschiedenen Urevangelisten, aus welchen die beiden geschöpft haben.

3) *συστασις* = cónstitutio, Bestand.

oder nicht. Daß es sachlich paßte, ist unleugbar, das Brod (die Nahrung), das wir zu unserem (leiblichen) Sein und Wesen bedürfen, das zur *ὀυσια* nothwendig gehört[1]), durch ihren Begriff und Zweck gefordert ist. Ist das nicht klar?

Aber gegen diese Erklärung[2]) wendet man ein: es müßte dann stehen *ἐπουσιος*, von *ἐπουσια;* dieses aber bedeute „Ueberschuß" — so *ἡ ἐπουσια κατα το ἐτος* (Ptolemäus) = der jährliche Ueberschuß von Tagen.

Nur ließe sich da fragen, wo der Begriff der *ὀυσια* zu suchen sei, ob in der bestimmten Zahl von Tagen eines Jahrescyklus, oder ob in den überschießenden Tagen. Für die erstere Annahme entschiede das derivative *ἐπουσιωδης* = was der *ὀυσια* beigefügt ist, somit nicht schlechthin nothwendig, sondern nur zufällig zu ihr gehört, folglich beliebig ist. Man bäte also entweder um einen Brodüberschuß, im Gegensatze des knapp zutreffenden Maßes des Nothwendigen (des „Nothdürftigen") oder um Nahrung nach Belieben! Wäre das denkbar? Das Eine so wenig als das Andere. Denn um Ueberschuß kann ein Christ noch weniger als Salomon bitten. Und von Beliebigkeit kann vollends hier keine Rede sein, weder von einer, die in Gott zu setzen wäre, noch von einer, die in dem Bittenden läge und eine Manigfaltigkeit von Gelüsten bezeichnete.

Wo findet sich aber der Areopag, der, etwa gleich der Académie francaise, apodiktisch zu entscheiden berechtigt wäre, daß *ἐπιουσιος* schlechterdings nichts mit *ὀυσια* zu schaffen habe, daß vielmehr, von dem uns unbekannten Worterfinder[3]), hätte *ἐπουσιος* geschrieben werden müssen? Es gebricht an aller und jeder irre-

---

[1]) Verwandt, aber eigentümlich ist die Erklärung des Chrysostomus: *ὁ ἐπι την ὀυσιαν του σωματος διαβαινων κ. συγκρατησαι ταυτην δυναμενος.*

[2]) Die auch Beza annimmt.

[3]) Da das Wort nicht allein bei Matthäus, sondern auch bei Lukas, und nur bei diesen beiden steht, so müssen beide dasselbe einer und derselben Berichtsquelle entnommen haben, wenn nicht der Eine den Andern abgeschrieben haben soll.

fragabeln Autorität. Denn selbst ein Scaliger (Sohn) vermag nichts dawider, obgleich er (in seinen Briefen) die Ableitung von *οὐσια* für die größte Dummheit (ineptissimum) [1]) erklärt. Verlangt man nach Analogieen zu *ἐπιουσιος*, so finden sich deren sattsam, z. B. *ἐπιβωμιος*, *ἐπιδειπνιος*, *ἐπιταφιον* u. a. m.; vgl. *ἐπιειχης* (nicht *ἐπειχης*).

Genau ebenso ist auch *περιουσιος* gebildet worden aus *περιουσια* (und nicht *περουσια*), somit von *περιειναι*, übrig sein, wie *ἐπιουσιος* mittelbar von *ἐπιειναι*. Hieraus aber erhellet, daß *ἐπιουσιος* ein denominativum ist, von einem verlorenen oder obsoleten *ἐπιουσια*, genau wie *περιουσιος* von *περιουσια* (nicht direct von *περιειναι*) herstammt, wovon auch noch *περιουσιαζω* vorkömmt (Ueberfluß haben), das kein Mensch direct von *περιειναι* ableiten wird. Ist dieser Nachweis nicht schlagend? Im Realsinn also treffe ich mit Camphausen und Rüetschi so ziemlich zusammen, nur nicht im Wortsinn.

Ich könnte hiemit die Feder aus der Hand legen, unbekümmert um alle diejenigen, welche *ἐπιουσιος* erklären als das „morgige" (nicht „morgendes"!) Brod. Doch mustern wir auch diese! Die Ansicht ist nicht neu. Schon ein alter Glossator (Alberti) erklärt *ἐπιουσιον* = *μέλλοντα, ἐπιοντα, προςδοκωμενον, τον μη του ἐνεστωτος οἰκειον, ἀλλα το ἀποδοθησομενον ἐν τῳ μελλοντι τοις ἁγιοις* (!) — und somit mystisch verstanden, indem man es schon frühe (Iren. haer. 4, 18) auf das Abendmahl bezog! Zwar nicht gerade so, aber doch verwandt — wie es scheint, im Hinblick auf Joh. 6 erklärt Olshausen, indem er das Wort auch von *οὐσια* herleitet: „Gemeiniglich wird es nur vom Brod für leibliche Nothdurft verstanden, nach dem Geist des ganzen Gebiets aber (?) ist jedenfalls (!) die geistige Nahrung mit darunter zu befassen. Wie der Geist an sich das wahre Wesen ist, so auch das Geistesbrod das wesentliche Brod des Lebens, mit dem das leibliche von selbst gegeben ist, denn, wen Gott geistig nährt, den nährt er natürlich (!) auch leiblich" (immer? Matth. 6, 33 will anders verstanden sein). Aehnlich, wenn auch zweideutig und unklar, spricht Delitzsch von

---

1) Es ist das ein Erbstück von seinem Herrn Vater!

dem „zum Bestand des geistleiblichen [1]) Menschen erforderlichen Brod“! Schon der alte Klostermann Hieronymus hat zur mystischen Auffassung die Thüre geöffnet, da er das *ἀρτος ἐπιουσιος* erklärte als panis supersubstantialis (Joh. 6, 32), i. e. da nobis Christum, panem quo indigemus, omnibus numeris absolutum [2]) (!). So soll Jesus bitten gelehrt haben!? etwa mit Bezugnahme auf Matth. 4, 4?

Doch, soweit versteigen oder sublimiren sich die meisten Ausleger nicht, sondern bleiben fein ordentlich beim eigentlichen Begriff von *ἀρτος* stehen.

Man meint mit Scaliger an *ἐπιουσα ἡμερα* denken zu müssen, welches man erklärt: „der folgende Tag“, indem man es von *ἐπι* und *εἶμι* (*ἐπειμι*) herleitet, und wol auch, wie Hesychius und Phavorin, an *ἐπερχομαι* als Synonymum denkt, nicht bedenkend, daß z. B. *του δ᾽ ἐπιοντος ἐτους* (bei Xen., H. gr. I, 3, § 1) nicht das kommende Jahr bedeutet, sondern das angehende, begonnene = ineunte anno, und daß *ἐπειμι* (*ἐπιενας*) heißt: hinzugehen; anfallen, gegen einen gehen (aggredior), abgesehen davon, daß man auf diesem Wege (von *ἐπιεναι* aus) ewig nie zur Form *ἐπιουσιος* gelangte, sondern eher ein *ἐπεισιος* u. dergl. erhielte, wenn es ein solches gäbe, und nicht zu gedenken, daß es sonderbar wäre, *σημερον* zu bitten für den kommenden Tag, der doch als „Morgen“ (als der „morndrige“) gedacht werden müßte, wenn man nicht mit dem seligen Rettig [3]) Kunst treiben will = panis qui proxime adest oder abest — es sei also die „Brodzeit“ (= Mahl-Zeit) gemeint! es werde also nur für das nächste Bedürfnis gebetet. Dadurch würde freilich der Widerspruch mit Matth. 6, 34 so ziemlich aufgehoben, aber mit Gewalt!

Einen plausiblern Ausweg, um den Rattenkönig loszuwickeln, fanden andere, welche an die Parallele von Luk. 11, 3 anknüpften, wie es allerdings nahe liegt. Lukas nun sagt: *τον ἀρτον ἡμων*

---

[1]) Klingt zwar hier sonderbar, mag jedoch noch eher angehen, als wenn ein Doctor theol. das Gewissen ein geist-leibliches Wesen genannt hat!

[2]) Man sieht, Hieronymus hat Cicero gelesen.

[3]) Studien und Kritiken 1838.

τον ἐπιουσιον διδου ἡμιν το καθ' ἡμεραν (nicht *τον*), somit „täglich“, Tag für Tag, also: gib uns *τον ἐπιουσιον ἀρτον* = soviel als jeder Tag verlangt, also den *ἀρτος ἐπιουσιος καθημερινος*. Irrig nahm man *καθημερινος* als Stellvertretung des *ἐπιουσιος* — s. Wolf. So entstand dann auch, durch Luther und Piscator, die traditionelle Uebersetzung: gib uns heute unser täglich Brod! — womit allerdings der Grundgedanke wol richtig wiedergegeben ist.

Nach Matthäus lautete demnach die Bitte: unser Brod, welches (= soviel und wie) zu unserm Dasein (= Subsistenz) nöthig ist, gib uns heute! Nach Lukas dagegen: unser Brod — — — gib uns jeden Tag!

Welche von diesen beiden Fassungen ist die wahrscheinlich ursprüngliche? Ohne Zweifel die des Matthäus, zu welcher sich die des Lukas wie ein Glossem verhält [1]), eine Interpretation, um der etwa möglichen (!) falschen Vorstellung zu begegnen, als ob's buchstäblich nur dem Heute gelte! während das *σημερον* so gewiß ein fortgehendes ist, als das ganze „Herrngebet“ stets neu gebetet werden mag oder soll. Wie unser „heute“ aus dem lateinischen hodie entstanden und dieses eine Contraction und Verschmelzung (Krasis) von hoc die ist, so auch *σημερον* = *τημερον* (attisch), *τημερα* = *τῃ ἡμερᾳ*, *αὐτῃ τῃ ἡμερᾳ*. Das Herrngebet oder „Unser Vater“ (nicht: Vater Unser!!) soll also ein Morgengebet sein, und zwar ein tägliches. Der Christ soll jeden neuen Tag mit Gebet, d. h. mit Erhebung seiner Seele zu Gott, beginnen, und so der Vorschrift des Herrn (Matth. 6, 33) nachkommen. Würde das gut und wahr befolgt, es würde um die Menschenkinder, um das Familienleben, Volksleben, Staatsleben, nicht selten anders stehn und gehn, als es steht und geht. Doch, jam sat prata bibêre.

---

[1]) Herr Rüetschi dagegen hält die „kürzere Fassung des Unser-Vaters bei Lukas“ für die ursprüngliche.

3.

Ist es mit Jakobus 4, 5 nun im Reinen?

Von

Ferd. Fr. Zyro in Bern.

Als im Jahrgang 1863 der Theologischen Studien und Kritiken Herr Paret seine neue, gegen die meinige vom Jahre 1860 gerichtete, Deutung der so vielfach versuchten Stelle erscheinen ließ, machte die Vorrede die Bemerkung, daß die Erörterung dieser Stelle nun für's erste in Theologischen Studien und Kritiken als geschlossen angesehen werden möge. Seitdem sind 8 ganze Jahre verflossen. Und da ich soeben wieder, ganz zufällig, auf den Gegenstand gerathen bin, und mein Lebensfaden vielleicht bald aufgewickelt sein wird, so möge es mir gestattet sein, die Sache noch einmal, ohne Zweifel das letzte Mal, zur Hand zu nehmen.

Da der ganze Standpunkt des Herrn Paret ein anderer als der meinige zu sein scheint, so schreibe ich weniger um seinetwillen, nämlich in der Hoffnung, ihn zu bekehren, als vielmehr um meines exegetischen Gewissens willen, und zwar nicht ohne etwelche Zuversicht, daß es mir endlich gelungen sei, das Richtige herauszufinden. — Wie könnte man Mühe und Arbeit scheuen, wo es sich um das Verständnis unserer Heiligen Schriften handelt, die ja unser Palladium sind? Ich fasse mich kurz.

Verfasser sagt V. 4 in Form einer Frage an die *μοιχαλίδες*: es besteht zwischen der Gottesfreundschaft und der Weltfreundschaft ein unversöhnlicher Gegensatz. Schluß: wer die Partei der Weltfreundschaft sich erwählt (*βουληθῇ*), erklärt dem großen Gott den Krieg. Der Gegensatz geht also von dem Menschen aus, nicht von Gott (der die Liebe ist). Das Liebesverhältnis mit der Welt ist eine *μοιχεία*, indem der Mensch von Gott geschaffen und bestimmt ist, in engster (= ehelicher) Verbindung mit seinem Gotte zu leben — das Bild ist alttestamentlich.

V. 5. Oder meinet ihr, daß es ein leeres Wort sei, wenn die Schrift sagt — — —? Zweifelt ihr etwa an der Wahrheit des soeben ausgesprochenen Wortes, das auch durch die Schrift bestimmt bestätigt wäre? Die Frage ist rhetorisch wie logisch klar. Aber, wo steht dieses Schriftwort? Es findet sich nirgends im Alten Testament ein solches, mag man *προς φθονον* mit *ἐπιποθει* verbinden oder mit *λεγει*, gleichviel. Herr Paret (in Theol. Studien 1863, S. 116) meint: da Jakobus die Stelle als ganz bekannt voraussetze, so sei unzweifelhaft Gen. 4, 7 anzunehmen: Wenn du gut gesinnet bist, so hebt es sich [1]) (nämlich: dein Antlitz); wenn du nicht gut gesinnet bist, so liegt vor der Thüre die Sünde und verlangt nach dir. Du aber herrsche über sie! (= lasse sie nicht herein zu dir) [2]). Im Hebräischen (Gen. 4, 7) steht אֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ — „sein Verlangen, Sehnen, Streben" — חַטָּאת ist hier als masc. behandelt [3]) und heißt zunächst „Verirrung" (wie *ἁμαρτια* von *ἁμαρτανειν*), dann „Fall" und Unglück (lapsus *προσκομμα*), dann „Sünde". תְּשׁוּקָה nun wird von den LXX übersetzt: *ἡσυχασον· προς σε ἡ ἀποστροφη αὐτου*. Haben die LXX vielleicht anders gelesen? etwa תְּשֻׁבָתוֹ — (was 1 Sam. 7, 17. LXX *ἀποστροφη* vorkommt)? Aber auch Gen. 3, 16 steht תְּשׁוּקָתֵךְ (Verlangen nach deinem Manne) und ist von LXX mit *ἀποστροφη* gegeben. Im Hohenlied 7, 11 dagegen „ich gehöre meinem Freunde (לְדוֹדִי, *ἀδελφιδῳ*), und nach mir steht sein Verlangen" übersetzen LXX *ἐπ' ἐμε ἡ ἐπιστροφη αὐτου* = Zuneigung.

In den beiden Stellen Gen. 3 und Hohelied 7 ist also die Liebessehnsucht bezeichnet, welche die Vereinigung wünscht, im eigentlichsten Sinne; in Gen. 4, 7 nur uneigentlich. In allen drei Stellen ist das Object des Verlangens eine Person. Nach Paret dagegen, welcher Rauch folgt, wäre es das *πνευμα ὁ κατωκησεν ἐν ἡμιν*, und der Sinn: „Es verlangt der Neid

---

1) Vgl. V. 6 נָפְלוּ פָנֶיךָ als Gegensatz.

2) Ich gebe die Uebersetzung wesentlich nach de Wette.

3) So z. B. auch פֶּחָה Paschah, Präfect. So עָמִית, der Nächste — wie umgekehrt אֵם, eine Masculinform, die Mutter heißt.

nach dem Geiste, der in uns Wohnung gemacht hat.“ *Πνευμα* aber ist keine Person, sondern eine Kraft. Aber, weder läßt sich eine auch nur ähnlich lautende Schriftstelle finden: „*ἡ γραφη λεγει προς τινα*“, sondern bei allen apostolischen Vätern u. s. w. steht „*ἡ γραφη λεγει*“ ohne eine solche Beifügung, die hier jedenfalls dann *περι φθονου* lauten müßte und würde; noch viel weniger läßt sich der Gedanke fassen, daß der Neid ein Verlangen nach dem Geiste habe, der „uns“ innewohnt. An Gen. 2, 7 ist hier schlechterdings nicht zu denken, denn hier ist nicht *πνευμα* im neutestamentlichen Sinne, sondern *ψυχη* gemeint = נֶפֶשׁ חַיָּה, d. h. ein lebendiges Wesen, durch נִשְׁמַת חַיִּים, vgl. LXX *ἐνεφυσησεν εἰς το προσωπον αὐτου πνοην ζωης, κ. ἐγενετο ὁ ἀνθρωπος εἰς ψυχην ζωσαν*, und diese *πνοη* bildet den Gegensatz zum bloßen Erdstoff (*χοῦς*, עָפָר). Es ist also der Naturgeist im weitesten Sinne oder die „Seele“ [1]) als vis vivifica gemeint. Daß diese Stelle keinen streng didaktischen Charakter hat, springt in die Augen.

Was sollte nun das heißen: „Den Neid gelüstet es nach dem seelischen Wesen des Menschen“?! Gewiß jedenfalls nicht nach dem *χους*, wol aber nach der *σαρξ*, die ja wider das *πνευμα* streitet! Aber, einmal läßt sich nicht sagen: „den Neid gelüstet es nach Vereinigung mit dem Menschen (wie den Mann nach dem Weibe)“, denn der Neid ist nicht als eine außerhalb dem Subjecte lauernde (persönliche) Kraft zu denken und denkbar — man zieht grundlos das Bild von Gen. 4 hieher [2]) —; und weiter ließe sich mit dem *πνευμα ὁ κατῳκησεν ἐν ἡμιν*, und vollends mit der Lesart

---

[1]) Wir Moderne nennen freilich Personen im weitern Sinne schlechtweg Seelen, im Neuen Testament aber heißen sie *προσωπα, ὀνοματα*. Chrysostomus (Hom. in Ign. mart., c. 2) nennt *προσωπον* die Ausdrucksweise (die Erscheinungsform) eines Schriftstellers: *καθαπερ ἐν λυρᾳ μιᾳ διαφορα μεν αἱ νευραι, μια δε ἡ συμφωνια, οὑτως και ἐν τῳ χορῳ των ἀποστολων διαφορα μεν τα προσωπα, μια δε ἡ διδασκαλια, ἐπειδη και εἱς τεχνιτης το πνευμα το ἁγιον το κινουν τας ἐκεινων ψυχας.*

[2]) Jedenfalls, wenn die Auslegung richtig wäre, so spräche die Stelle das stärkste Zeugnis gegen die Lehre von der Erbsünde!

κατῳκισεν gar nicht zurecht kommen, denn *ἐν ἡμιν* bezeichnet das *πνευμα* als ein der Gemeinschaft angehöriges. Welcher Gemeinschaft? der natürlichen menschlichen, schlechthin allgemeinen? oder der besondern christlichen? Das erstere ist unzuläßig, weil *κατῳκησεν* oder *κατῳκισεν* einen besondern (nicht creatürlichen) Act andeutet, der weder mit Gen. 4, 7 zu parallelisiren ist, noch überhaupt sich hier begreifen ließe: „den Neid gelüstet nach dem Geiste, der uns inwohnt (= *ἐνοικουν*)"! das Letztere ist unstatthaft, wenn die Stelle eine alttestamentliche sein soll, wie Paret u. a. behaupten. Die Beifügung *ἐν ἡμιν* deutet sehr bestimmt auf Christen, in denen eben der neue Geist Wohnung gemacht hat, der heilige Geist, vgl. Röm. 8, 16 [1]). Und nach diesem sollte *φθονος* ein besonderes Verlangen haben, sich mit ihm zu verbinden? gewiß nicht in Liebe, sondern in Haß. Also wozu anders als um ihn zu vertreiben! Ist das wahrscheinlich? Man wird sagen: „Allerdings! die Sünde kann den heiligen Geist nicht leiden." Aber welche Vorstellung von der Sünde schließt das in sich! und was sagt der Sprachgebrauch dazu? Ich kann nicht anders, ich muß gestehen: wer nur etwas tiefer sich in Sprachstudien eingelassen hat, kann so nicht construiren und so nicht exegesieren. Das Subject von *ἐπιποθει* kann kein anderes als *το πνευμα* sein, und folglich muß *προς* [2]) *φθονον* das Object sein, auf welches die *ἐπιποθησις* gerichtet ist, und zwar nicht feindlich, sondern freundlich; denn das erstere paßte so wenig als die Rauch'sche und Paret'sche Auffassung in den Zusammenhang. Die Construction mit *προς* habe ich bereits früher nachgewiesen, aber zu viel eingeräumt, da sich die von Rauch angeführten Stellen Luk. 18, 1 und Hebr. 4, 13 als Analoga zuließ. Die erstere Stelle lautet:

---

1) So auch Hermas Mand. II, 5: *ἐαν μακροθυμος ἐσῃ, το πνευμα το ἁγιον, καθοικουν ἐν σοι, καθαρον ἐσται, μη σκοτουμενον ὑπο πονηρου πνευματος, μη μειουμενον ὑπο της ὀξυχολιας.* Und: *ἀμφοτερα τα πνευματα ἀσυμφορον ἐστιν ἐν ταυτῳ κατοικειν*, und Mand. II, 10: *ὁπου ὁ κυριος κατοικει, ἐκει και συνεσις πολλη*, und: *μη θλιβε το πνευμα το ἁγιον το ἐν σοι κατοικουν.*

2) *προς* bedeutet überhaupt: Beziehung auf etwas, entweder freundliche oder feindliche.

ἐλεγεν παραβολην αὐτοις προς το δειν παντοτε προσευχεσθαι αὐτους = in der Absicht, ihnen zu zeigen, daß sie..., oder wegen der Nothwendigkeit für sie, immer zu beten. Daß, wer eine Parabel gibt προς το δειν κ. λ., auch περι του δειν spricht, versteht sich, da das erstere im letztern mit enthalten ist, deshalb aber kann man nicht beide Ausdrucksweisen für identisch erklären. Und Hebr. 4, 13 besagt προς ὁν (scil. θεον) ἡμιν ὁ λογος = ihm haben wir Rechenschaft zu geben —, wörtlich: uns liegt die Rechenschaft (ratio) ob in Bezug auf ihn, d. h. in Bezug auf unser Verhalten gegen ihn, und eine Rechenschaft, die ihm, dem κριτης und κυριος, abzulegen ist. Daß diese Stellen zur Begründung jener Rauch'schen Ansicht nichts beitragen können, liegt auf der Hand; denn der Gegenstand in der erstern ist die παραβολη mit ihrem Zwecke, und der Gegenstand der letztern eine Person, zu welcher das Subject im Verhältnis der Gegenseitigkeit steht, was bei φθονος nicht der Fall ist. Nach meiner Ueberzeugung kann die Stelle somit keinen andern Sinn haben als: „Verlangt der Geist, den er (Gott) in euch wohnen gemacht hat, nach Neid? d. h. hat er Neigung zum Neid? verträgt er sich mit dem Neide?" Antwort: Nein! so wenig als sich Weltfreundschaft und Gottfreundschaft miteinander vertragen (= so wenig Christus und Belial etwas gemeinsam haben und so wenig süßes und bitteres Wasser aus Einer Röhre quillt), so wenig kann der heilige Geist mit dem φθονος (welcher den φονος und ζηλος erzeugt) eine Verbindung eingehen, sich mit ihm begatten. Dieser Geist sucht vielmehr das Gegentheil, gemäß dem alten Spruche: „Gleich und Gleich gesellt sich gern" (qui se ressemble, s'assemble — oder simile simili gaudet).

Επιποθει bezeichnet die Thätigkeit des heiligen Geistes treffend als ein stetes Werden, das nothwendig aus dem Sein hervorgeht, aber in keinem Momente seine Arbeit fertig hat, nämlich als das opus perfectionis omnibus numeris absolutum, es sei denn die Liebe, welche allerdings ein wesentliches Stück der τελειοτης ist (Matth. 5, 48). In allem Andern gilt das Wort Pauli: ich strecke meine Hände vorwärts nach dem mir gesteckten Ziele.

Was nun die γραφη λεγουσα (fragende) betrifft, so sucht man

sie überall vergebens. Man möchte freilich am ersten an das Alte Testament denken; aber die Stelle klingt gar nicht alttestamentlich. *Το πνευμα ὁ κατῳκισεν ἐν ἡμιν* weist auf die neutestamentliche Zeit hin, da ja der Verfasser sich mit zu denen rechnet, von welchen er sagt, daß der Geist ihnen inwohne. Und da erscheint nun eine zwiefache Möglichkeit: entweder beruft er sich auf das allgemeine Christenbewußtsein, wie es in der mündlichen Tradition sich fixirt hatte, und das ihm so viel als eine *γραφη* gilt, als ein *θειον τι;* oder er denkt an ein Wort aus irgend einer verloren gegangenen christlichen Schrift, wie z. B. auch im sogenannten Barnabasbriefe Kap. 11 steht: *τουτο γαρ λεγει* (wer? ist nicht gesagt; wahrscheinlich eben eine *γραφη*), *μακαριοι, οἱ, ἐπι τον σταυρον ἐλπισαντες, κατεβησαν εἰς το ὑδωρ, ὁτι τον μεν μισθον, λεγει, ἐν καιρῳ αὐτου* [scil. *Κυριου*]· *τοτε, φησιν, ἀποδωσω.* Diese Stelle findet sich in keiner der vorhandenen, weder kanonischen noch unkanonischen Schriften; vgl. den Barnabasbrief des Cod. Sinait., c. 5: *λεγει δε ἡ γραφη οὐκ ἀδικως ἐκτινεται δικτυα πτερωτοις* — auch ein apocryphum, wie auch Kap. 6: *λεγει ὁ προφητης· παραβολην κυριου κ. λ.*

Wenn Winer u. a. die Formel *προς φθονον* als Bezeichnung des Adverbs *φθονερως* nahmen [1]), so würde das, abgesehen, daß dann *ἐπιποθει* objectlos wäre, gerade das Gegentheil von dem besagen, was der Zusammenhang fordert, nämlich: der heilige Geist strebt neidisch, d. h. doch wol, er duldet keinen andern Geist neben sich — genau so, wie im Alten Testament dem Gott Jehovah ein *ζηλος* zugemessen wird. Diese Erklärung aber erscheint zu künstlich.

---

1) Am besten in dieser Weise erklärt es Meyer: „Die Aussage Gottes in der Schrift ist keine leere, da Gott vielmehr (!) mit Neid den Geist des Menschen sich zu eigen begehrt, dem aber, der sich ihm ergibt, um so größere (warum?) Gnade gewährt.“ Aber viel zu künstlich und gar nicht in den Zusammenhang passend, rein willkürlich ist Schleusners Erklärung: „Sie hält uns für den Zwang, den wir uns bei Ueberwindung des Neides anthun müssen (!), durch die ungleich größern Vortheile schadlos, die sie uns verschafft!“ Weit eher könnte man denken an das *παν θειον φθονερον* „die Götter der Griechen und Römer sind neidisch“ (Spiess, Logos spermaticos [Leipz. 1871], S. 112).

Und fragen wir noch, wer die *φθονουντες* und *ἐπιθυμουντες* (V. 2) u. dergl. seien, so sind es ohne Zweifel die Aermeren und Armen unter den Gläubigen, welchen auch die Ermahnung zur *μακροθυμια* in Kap. 5, 7. 8 gilt; diese erinnert er, ähnlich dem Herrn, eingedenk zu sein, welches Geistes Kinder sie sind (Luk. 9, 55). Wer weiß, ob dem Verfasser nicht gerade dieser Vorgang von *ζηλος* vorgeschwebt hat?

Diese Wahrheit nun ist eine *χαρις*, denn sie ist ein *θειος λογος*, geflossen aus der heiligen Offenbarungsquelle, die in aller *γραφη* zu Tage trat. Doch enthält sie nur eine Negation, nämlich die: daß der neue Geist, oder der Geist *κατ' ἐξοχην*, sich mit Neiden und Streiten nicht vertrage, oder daß das Neiden nicht passe zu diesem Geiste, der ja der Christen Lebensprincip und Regulator sein soll. Die Offenbarung kennt und nennt aber noch eine größere Wahrheit, die einen wirklichen Trost in sich schließt, nämlich das in den alttestamentlichen Proverbien (Kap. 3, 34) enthaltene Wort: „Gott zieht wider die Hochfärtigen, sich selbst Ueberhebenden, Uebermüthigen (*ὑπερηφανοι* = *ὑπερφρονες*, *ὑβρισται*) zu Felde (*ἀντιτασσεται*), und schenkt Gnade, ist gütig und freundlich (= *χρηστος*) den *ταπεινοις*. Das ist die Frucht und Folge der Gottfreundschaft, nämlich die Gottesfreundschaft, während die Weltfreundschaft die Gottfeindschaft in sich trägt und daher die Gottesfeindschaft nach sich zieht, als ihren natürlichen Reflex.

Hier erscheint der Ausdruck *διδωσιν χαριν* in seiner eigentlichen Bedeutung, wie לַעֲנִיִּים יִתֶּן־חֵן. Sehr wahrscheinlich ist dieses letztere der Grund des erstern, indem dem Verfasser dieses schon dort, um mich modern auszudrücken, in die Feder [1]) fiel als eine Art Anticipation.

Hierauf kommen die Schlußfolgerungen V. 7 ff. *ὑποταγητε οὐν τῳ θεῳ, ἀντιστητε δε τῳ διαβολῳ* [2]), *κ. φευξεται*

---

[1]) Irenäus spricht wirklich von charta und atramentum (adv. haer. III).

[2]) Herm. Mand. II, 5: *ἐνδυσαι την μακροθυμιαν κ. ἀντιστηθι τῃ ὀξυχολιᾳ.* Und Kap. 12: *μη φοβηθῃς τον διαβολον, δυναμις γαρ ἐν αὐτῳ οὐκ ἐστιν κατα των δουλων του θεου — μη φοβηθῃς*

(*οὗτος*) *ἀφ᾽ ὑμων*, was an die Versuchungsgeschichte in Matth. 4 erinnert. Die „Brüder“ (V. 11), denen die Strafrede gilt, sind von dem Wege der „Wahrheit“ abgeirrt und heißen darum *ἁμαρτωλοι*; ihr Herz will zweien Herren dienen (Matth. 6, 24), darum heißen sie *διψυχοι* — wie in Herm. Mand. II, 2 [1]), in einem andern Sinne als im sogenannten zweiten Clemensbriefe, Kap. 12, wenn auch verwandt.

Auf diese Weise erscheint der ganze Textzusammenhang sonnenklar. Eine überraschende Parallele bietet Clemens im echten Korintherbriefe, Kap. 30: *ἁγιου οὐν μερις ὑπαρχοντες ποιησωμεν τα του ἁγιασμου παντα, φευγοντες καταλαλιας, μιαρας τε και ἀναγνους συμπλοκας, μεθας τε κ. νεωτερισμους κ. βδελυκτας ἐπιθυμιας, μυσαραν μοιχειαν, βδελυκτην ὑπερηφανιαν. θεος γαρ, φησιν* [*ἡ γραφη*], *ὑπερηφανοις ἀντιτασσεται, ταπεινοις δε διδωσιν χαριν. Κολληθωμεν ὑον ἐκεινοις* [diesen, den *ταπεινοις*], *οἱς ἡ χαρις ἀπο του θεου δεδοται. ἐνδυσωμεθα την ὁμονοιαν, ταπεινοφρονουντες, ἐγκρατευομενοι, ἀπο παντος ψιθυρισμου κ. καταλαλιας ποῤῥω ἑαυτους αυτους ποιουντες, ἐργοις δικαιουμενοι κ. μη λογοις* [2]) — — — *θρασος κ. αὐθαδεια κ. τολμα τοις κατηραμενοις ὑπο του θεου· ἐπιεικεια κ. ταπεινοφροσυνη κ. πραϋτης παρα τοις εὐλογημενοις ὑπο του θεου.*

Diese Erörterung veranlaßt mich zum Schlusse noch zu einigen Bemerkungen über den Jakobusbrief überhaupt, da derselbe von Alters her bis auf unsere Tage vielfach kritisiert und sehr verschieden beurtheilt worden ist.

αὐτον, και φευξεται ἀπο σου. Ἐαν ἀντιστης αὐτῳ, νικηθεις φευξεται ἀπο σου κατησχυμμενος.

1) Eine treffende Parallele: *ἡ ἐνεργεια της ὀξυχολιας ἀποπλανᾳ τους διψυχους — πικραινεται ἀνθρωπος ἐνεκεν βιωτικων πραγματων — ἡ δε μακροθυμια μεγαλη ἐστιν κ. ὀχυρα κ. λ.*

2) So Kap. 38: *ὁ σοφος ἐνδεικνυσι την σοφιαν αὐτου μη ἐν λογοις, ἀλλ᾽ ἐν ἐργοις ἀγαθοις· ὁ ταπεινοφρονων μη ἑαυτῳ μαρτυρειτω κ. λ.* (vgl. Spr. 27, 2).

Es gilt zwar gegenwärtig im allgemeinen die Annahme, daß der jüngere Jakobus, genannt „der Gerechte“ (vgl. Credner, Das Neue Testament [Gießen 1847], Bd. II, S. 31 u. a. m.); der Verfasser unseres Briefes sei. — So z. B. urtheilt Ritschl (Altkatholische Kirche, S. 134).

Wenn man aber diesem Brief nach Inhalt und Form genau in's Angesicht schaut und wenn man die ältesten Zeugnisse der „Kirche“ über denselben erwägt, so wird man sich der Zweifel an der Echtheit desselben trotz des Eingangs nicht erwehren können. Der Zweifel der Alten wiegt um so stärker, als sie bekanntlich nichts weniger als hyperkritisch waren.

Sehr auffallen muß es, daß, wie Eusebius berichtet (H. E. VI, 25), Origenes (geb. um 185) in seinem Verzeichnis der kanonischen Schriften der Bibel den Brief des Jakobus so wenig als den des Judas und die Apostelgeschichte nennt, während er doch die beiden Petrusbriefe und die drei Johannesbriefe mit Kritik anführt und die Paulusbriefe in globo erwähnt. In seinem Commentar zu Johannes freilich (Tom. XIX, Vol. III) berührt er denselben, jedoch mit fühlbarem Zweifel, indem er schreibt: *ὡς ἐν τῃ φερομενῃ Ἰακωβου ἐπιστολῃ ἀνεγνωμεν.* Noch bestimmter lautet das Urtheil bei dem um 90 Jahre spätern Eusebius von Cäsarea (Bischof daselbst um 314), welcher (H. E. II, 23) schreibt: *τοιαυτα τα κατα Ἰακωβον, οὑ ἡ πρωτη των ὀνομαζομενων καθολικων ἐπιστολων εἰναι λεγεται. Ἰστεον δε, ὡς νοθευεται μεν (οὐ πολλοι γουν των παλαιων αὐτης ἐμνημονευσαν, ὡς οὐδε της λεγομενης Ἰουδα!), ὁμως δε ἰσμεν και ταυτας μετα των λοιπων ἐν πλεισταις δεδημοσιευμενας ἐκκλησιαις.* In der Mehrzahl der Kirchen (Gemeinden) also stand der Brief in kirchlichem Ansehen und Gebrauch; eine Minderzahl aber verwarf ihn (noch im 4. Jahrhundert!), und nicht viele der alten Kirchenschriftner erwähnten des Briefes — ob aus Nichtkennen desselben? oder aus Verwerfung? Beides ist möglich, aber das Letztere wahrscheinlicher.

Woher nun eine solche Opposition von Leuten, die z. B. keinen Anstand nehmen, die johanneische Apokalypse für echt zu halten? Es geschah ohne Zweifel aus demselben feinen und scharfen Tact,

der die Kirche bewog, den trefflichen Clemensbrief, den Hirten [1]) des Hermas, den Barnabasbrief u. s. w. nicht in den Kanon aufzunehmen. Und mit diesen Briefen hat unser Jakobusbrief eine auffallende Verwandtschaft, wenn nicht gerade der „Congenialität“, doch in der Sprache und in einzelnen Ausdrucksweisen und Gedanken.

Unserm Jakobus wird zwar (z. B. von de Wette und Reuß) nicht alle Poesie abgesprochen, so wenig sie dem Clemensbriefe ganz fremd ist — man denke an die ägyptische Phönixfabel, die er zum Beleg des Auferstehungsglaubens anführt! — aber jedenfalls läßt seine Poesie keine Vergleichung mit derjenigen eines Barnabas und Hermas zu, welche die Allegorese und Symbolik (und Typik) in höchstem Maße treiben, aber die poetisch dogmatischen Elemente streng von den moralischen scheiden, während Jakobus nur moralisirt. Jakobus, Clemens, Hermas, Barnabas gehören derselben Atmosphäre an, tragen dasselbe Zeitgepräge.

Außer den bereits angeführten Stellen muß ich besonders aus Hermas (Lib. II. Mand. 9, ed. Dressel, p. 465 sq.) hervorheben: *ἀρον ἀπὸ σου την διφυχιαν, και μηδενος* (? *μηδαμως*) *ὁλως διψυχησῃς, αἰτησασθαι παρα του θεου, λεγων ἐν σεαυτῳ, ὁτι πως δυνησομαι αἰτησασθαι παρα του κυριου* [*και*] *λαβειν, ἡμαρτηκως τοσαυτα εἰς αὐτον; Μη διαλογιζου ταυτα, ἀλλ᾽ ἐξ ὁλης καρδιας σου ἐπιστρεψον προς κυριον, κ. αἰτου παρ᾽ αὐτου ἀδισταχτως, κ. γνωσῃ την πολυευσπλαγχνιαν αὐτου, ὁτι οὐ μη σε ἐγκαταλειπῃ, ἀλλα το αἰτημα της ψυχης σου πληροφορησει˙ οὐκ ἐστι γαρ ὁ θεος ὡς οἱ ἀνθρωποι μνησικακουντες, ἀλλ᾽ αὐτος ἀμνησικακος ἐστι κ. σπλαγχνιζεται ἐπι την ποιησιν αὐτου˙ ἐαν δε διστασῃς ἐν τῃ καρδιᾳ σου, οὐδεν οὐ μη ληψῃ των αἰτηματων σου. Οἱ γαρ διστα ζοντες εἰς τον θεον, οὑτοι εἰσιν ὡς διψυχοι, κ. οὐδεν ὁλως λαμβανουσι των αἰτηματων αὐτων, οἱ δε ὁλοτελεις ὀντες* (= *τελειοι*) *ἐν τῃ πιστει παντα αἰτουνται κ. λ.* Vgl. Jak. 1, 4—8. Und Mand. II, 12 von der *ἐπιθυμια*, vgl. Jak. 1, 14.

Besonders auffallend ist die Verwandtschaft zwischen Jakobus und Pseudobarnabas. So z. B. in der Hervorhebung der *σοφια*

---

1) Eine christliche Novellensammlung.

und *ἐπιστημη*, so in der Lehre, daß Glauben und Moral einander ergänzen — cf. Barn. 2: *της οὐν πιστεως ἡμων εἰσιν οἱ συλληπτορες φοβος κ. ὑπομονη, τα δε συμμαχουντα ἡμιν μακροθυμια κ. ἐγκρατεια· τουτων οὐν, τα προς τον Κυριον, μενοντων ἁγνως, συνευφραινονται αὐτοις σοφια, συνεσις, ἐπιστημη, γνωσις.* Der eine wie der andere gehen so weit, daß sie das Heil von den Werken abhängig sein lassen, z. B. Barn. 19: *δια των χειρων σου ἐργαση εἰς λυτρωσιν των ἁμαρτιων σου!* — was offenbar mehr besagt als das Wort: „die Liebe deckt der Sünden Menge", vgl. Spr. 10, 12. Bei dem einen wie bei dem andern bezeichnet *κυριος* Gott[1]), wenn nicht der Name Jesus beigesetzt ist (V. 13), obwol Barnabas (Kap. 12) sagt: „*Ἰησους οὐχ υἱος ἀνθρωπου, ἀλλ' υἱος του θεου, τυπῳ κ. ἐν σαρκι φανερωθεις.* Und wie Jakobus schreibt (Kap. 5, 8): *στηριξατε τας καρδιας ὑμων, ὁτι ἡ παρουσια του κυριου* (= *τ. θεου*) *ἠγγικεν*; so Barnabas Kap. 21: *ἐγγυς ἡ ἡμερα κ. λ., ἐγγυς ὁ κυριος κ. ὁ μισθος αὐτου.* Vgl. Kap. 10: *ὁ δικαιος ἐν τουτῳ τῳ κοσμῳ περιπατει, και τον ἁγιον αἰωνα ἐκδεχεται*[2]).

Und wie Jakobus (Kap. 1, 25) von dem *νομος τελειος* redet, den er als *νομος της ἐλευθεριας* bezeichnet, den man sich tief in die Seele einprägen und werkthätig erfüllen solle, denn dann sei *μακαριος οὑτος ἐν τῃ ποιησει αὐτου*, so schreibt Barn. 10: *βλε-*

---

[1]) Ebenso legt noch Irenäus den Hauptton für den Glauben auf Gott, den Schöpfer des Weltalls, obwol er Christum als Sohn Gottes bekennt und zwar ganz in der Weise der synoptischen Evangelien. So was begreift sich erst, wenn man liest, was der Platoniker Maximus Tyrius in seiner ersten Abhandlung, *περι του τις ὁ θεος κατα Πλατονα* liest: über alles herrscht Meinungsverschiedenheit, über den Begriff des Guten und Bösen, des Schändlichen und Schönen, einzig darin stimmen alle Menschen überein, *ὁτι θεος εἷς παντων βασιλευς κ. πατηρ, και θεοι πολλοι, θεου παιδες, συναρχοντες θεῷ.* So redet der Hellene, so der Ausländer, so der Festländer, so der Insulaner, so der *σοφος*, so der *ἀσοφος*. Maximus lebte in der Mitte des 2. Jahrhundert n. Chr. — nach Plutarch.

[2]) Ob wol die Erwartung der Parusie nicht in Connexität mit dem Untergange Jerusalems steht? dieser hat zweifellos „weltgerichtliche" Bedeutung und öffnete dem Christentum Bahn.

πετε, ὡς ἐνομοθετησε Μωσης καλως! ἀλλα ποθεν ἐκεινοις (den Juden) *ταυτα νοησαι ἢ συνιεναι; ἡμεις* (Christen) *δε δικαιως νοησαντες τας ἐντολας λαλουμεν* [1]), *ὡς ἠθελησε κυριος* (Gott, der die Gesetze gab). *Δια τουτο περιετεμε τας ἀκοας ἡμων κ. τας καρδιας, ἱνα συνιωμεν ταυτα;* vgl. Kap. 2: nova lex domini nostri J. Christi sine jugo necessitatis est.

Sehr auffallend ist bei beiden der Gebrauch von *ἐμφυτος*, so wenn Jak. 1, 21 schreibt: *δεξασθε τον ἐμφυτον λογον τον δυναμενον σωσαι τας ψυχας ὑμων*, und Barnabas *οἰδεν* (wer? Gott?) *ὁ την ἐμφυτον δωρεαν της διδαχης αὐτου θεμενος ἐν ὑμιν*, coll. c. 1 sic naturalem gratiam accepistis. Cf. Clem. Alex. Strom. II, 3 *φυσικην ἡγουνται την πιστιν οἱ ἀμφι τον Βασιλειδην*.

Aus allen diesen Thatsachen nun ergibt sich, daß der Verfasser unseres Jakobusbriefs frühestens gegen das Ende der sechsziger Jahre, vielleicht erst um 70 oder noch später, geschrieben hat, denn erst um diese Zeit kam das Citiren des Alten Testaments auf [2]), zumal der Psalmen, des Esaias und Jeremias und Daniel, seltener der salomonischen Schriften, welche erst später in Aufnahme kamen als die *πανaρετος σοφια*, wie sie der römische Clemens (ad Cor. 57) betitelt, und von Clem. Alex. Strom. II, neben Platon, Herakleitos, Theophrastos u. a., und neben dem *Αποστολος* [3]) häufig angeführt wird.

Wenn es aber gewiß ist, daß unser Jakobus im Jahre 62 den Tod als Martyr erlitt, so müßte der Brief, wenn er der Verfasser wäre, vor 62 geschrieben sein. Dem aber stehen nicht nur die angeführten äußern Gründe entgegen, sondern nicht minder innere, die bereits de Wette angedeutet hat, indem nach dem Briefe bereits eine gewisse Kirchenverfassung vorhanden war, wie sie zu jener Zeit noch nicht denkbar scheint, da die Paulicität der Pastoralbriefe (die um's Jahr 68 geschrieben sein sollen) sehr in

---

1) allegorisirend und typisirend.

2) Anders geschieht es in den synoptischen Evangelien, nämlich als Erfüllung dieses und jenes Prophetenwortes.

3) Auch *ὁ Αποστολος Βαρναβας* und der Hirte des Hermas werden citirt. Er hält also den Barnabasbrief für echt — nil mirum!

Frage steht, sowie auch der Philipperbrief (der von *ἐπισκοποι* und *διακονοι* redet) etwelche Bedenken gegen sich hat.

Daß dem Briefe der geehrte Name des Jakobus an die Stirne gesetzt erscheint, ist nichts Neues. Auch Barnabas, der Freund des Paulus, mußte seinen Namen zu dem ihm zugeschriebenen Briefe leihen ohne allen guten Grund; der mancherlei clementischen Schriften, z. B. des sogenannten zweiten Briefes, der kein Brief, sondern eine Rede ist, gar nicht zu gedenken. Daß der Jakobusbrief vorpaulinisch sei, wie Baumann (Comm. perpet., Trajecti 1865) meint, ist unerweislich und unwahrscheinlich, da seine Polemik [1]) gegen den Paulinismus mit keiner Glaubensharmonistik wegraisonnirt werden kann, sowie der Brief einen andern Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff als Paulus lehrt, was aus dem Beispiel der Hure Rahab erhellt, worin er mit dem Hebräerbrief übereinstimmt (Kap. 11, 31), der auch *πρεσβυτεροι* kennt und entschieden nicht von Paulus, sondern von Barnabas herrührt.

Daß unser Pseudojakobus den Paulus nicht nennt, kann theils als Klugheit und Vorsicht gedeutet werden, theils aber lag es nicht in seiner Art, Namen christlicher und biblischer Schriftner anzuführen, wie er auch das Matthäusevangelium [2]) (oder dessen Quelle), das er bereits gekannt zu haben scheint, nicht nennt.

Und wenn der Name des Jakobus, als *θεου και κυριου Ιησου Χριστου δουλος* (!) [3]), für eine spätere Erfindung gelten muß, so kann dann auch die Widmung des Briefes „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung" keine Schwierigkeit mehr bieten, indem

---

1) Diese zeigt sich noch viel später bei den Enkratiten oder Severianern (Orig. c. Cels. 6, 65 und Euseb. H. E. 4, 29), Anhängern Tatians, von denen Eusebius schreibt: *χρωνται μεν οὖν νομῳ κ. προφηταις κ. εὐαγγελιοις, ἰδιως ἑρμηνευοντες των ἱερων τα νοηματα γραφων, βλασφημουντες δε Παυλον τον ἀποστολον ἀθετουσιν αὐτου τας ἐπιστολας, μη δε τας Πραξεις των Ἀποστολων καταδεχομενοι* — vgl. Origenes!

2) Daß auch der Barnabasbrief und Hermas unser Matthäusevangelium gekannt und benutzt haben, gibt selbst der Markusfreund Volkmar zu (in seiner Ausgabe von Credners Geschichte des alttestamentlichen Kanons [1860], S. 16).

3) Vgl. Offenb. 1, 1.

sie lediglich als Versuch erscheint, diesem „Briefe“, der ebenso gut eine Rede (ein λογος προτρεπτικος κ. ἐλεγχϑικος) heißen kann, eine Bestimmung zu geben, die man nicht besser zu fassen wußte, als, da eine Localbeziehung sich nicht durchführen läßt, die Beziehung auf jüdische, d. h. judenchristliche, Lehrer oder Zuhörer aber vorwiegt, daß man die Gesamtheit der christgewordenen Judenschaft oder der Judenchristen als die Adressaten annahm.

Daß ein Mann wie Jakobus der Gerechte, der kein Apostel war, mag er das ihm zugeschriebene Amt zu Jerusalem bekleidet haben oder nicht, einen Brief an die „Judenchristen“ schrieb, oder eine Rede an solche hielt, liegt an sich nicht im Reiche der Unmöglichkeit, wol aber, daß dieser Mann, der so streng an den überlieferten Formen hielt, in solchem Geiste und in solchen Ausdrücken geschrieben und die σοφια so hervorgehoben haben sollte, ist kaum anzunehmen.

Dies in Kürze. Wenn ich mich auf die Beurtheilung aller in neuerer Zeit zu Tage geförderten Meinungen hochachtbarer Gelehrten einlassen wollte, so erforderte das einen besondern tract oder essays for times.

4.

Der Belagerer Samaria's.

Von

A. H. Sayce in Oxford.

Es möge mir verstattet sein, auf die gegen meine früheren Ausführungen über oben bezeichnetes Thema gerichtete Beweisführung des Hrn. Dr. Schrader [1]) Weniges zu erwiedern. Ich

---

1) Vgl. Jahrg. 1871, Hft. 4, S. 679 ff.

muß dabei um die Nachsicht des Lesers bitten, da ich in einer Sprache schreibe, die nicht meine heimatliche ist [1]).

Vor allem muß ich folgende Zugeständnisse machen:

1. Die Beweise, welche ich gegen die Regierung eines Königs Salmanassar aus dem Verzeichnis entnommen hatte, das Prof. Schrader „die Verwaltungsliste" nennt, hat dieser Gelehrte ganz wankend gemacht. Denn die genaue Correspondenz der Eponymen des Regentenkanons mit den Beamten Tiglath-Pilesers, die mir früher zweifelhaft war, hat er überzeugend nachgewiesen; und seine Ansicht wird durch die Inschriften über Verträge, in welchen jedem Eponym seine Stadt zugewiesen ist, auf's unzweifelhafteste bestätigt. Immerhin beweisen aber sowol die dünnen Trennungsstriche in jener Liste, als der mitten in die Regierung des Assur-danil fallende dicke, daß nicht alle diese Striche Jahre oder Regierungszeiten voneinander scheiden. Es ist ja gewiß, daß jener Strich inmitten der Regierung Assur-danils sich auf astronomische Verhältnisse bezieht. Außerdem ist die Tafel, um die es sich hier handelt, nicht vollständig, und es fehlen zwei Felder, welche der Regierungsdauer Tiglath-Pilesers zwei Jahre hinzufügen könnten (denn ein dicker Strich ist am Ende der Tafel nicht sicher erkennbar); zudem sind Tafeln, welche eine Fortsetzung zu dieser bildeten, bisher noch nicht aufgefunden worden.

2. Die von den H. DD. Schrader und Oppert geforderte Aussprache des ersten Theils des Namens Salmanassars nehme ich an. Salmanu (statt Sallim-manu) ist nicht verschieden von sallim-ma in den astronomischen Tafeln [2]). Aber das letzte Zeichen des Namens lese ich mit Rawlinson ussuru (convinctus); vgl. Rawl. u. Norr. II, S. 39, l. 5 [3]). Ebenso halte ich die

[1]) Sowol dieser, als der frühere Artikel des Hrn. Sayce ist von ihm in lateinischer Sprache geschrieben worden. Die Uebersetzung in's Deutsche ist von der Redaction besorgt worden. E. Riehm.

[2]) Z. B. Sarru itti sarri sallimma yumar „der König macht mit dem Könige Frieden" (Rawl. u. Norr. III, S. 60. 112).

[3]) Ussuru (ebenso wie עֻשְּׁר) weist nicht auf die Wurzel אסר, sondern auf עשר hin (mit dem part. esiru). Vgl. das arab. عشير, صعشر. — In Rawl. u. Norr. II, S. 52, l. 31 muß diktu sa

Behauptung aufrecht, daß der Name סרגון turanisch ist, und in's Assyrische übersetzt Sarru-kinu oder Sarru-yukin lautet. Sonst ist in den Eigennamen im Alten Testament das assyrische ר = כ, nicht ג, z. B. נברכדנצר, מרדך, כלח. Aber accadisch ist gina = kinu, in-gin = yukin. Wenn also der Name mit g geschrieben wird, so muß er turanisch gelesen sein. Unrichtig erklärt auch Herr Dr. Oppert den Namen Sarru-yukin-arku; wenn arku von dem Verbum yukin regiert sein soll, so muß man nothwendig arka (oder arki) schreiben, nicht arku. Sargina war ein alter König Accadiens (oder ein Königsgeschlecht), der eine Bibliothek in Huru (Mugheir) gründete, und von dem viele fabelhafte Erzählungen im Umlauf waren und Glauben fanden (s. Rawl. u. Norr. III, S. 4, 7; II, S. 40, 40 u. 65, 2. 24, wo ein gewisser Sargina der Königin vorangeht).

3. Die Entdeckung des Namens „Salmanassar, König" in einem Vertrag über den Verkauf von Ländereien und (abgesehen von dem Wort „König") auf Gewichten in der Form von Löwengestalten ist von sehr großer Bedeutung. Jedoch hindert uns nichts, diese Inschriften jenem Salmanassar zuzuschreiben, der kurze Zeit vor Tiglath-Pileser regierte und fast keine Monumente hinterlassen hat.

Nach diesen Bemerkungen wende ich mich zu der Meinung, der Name Sallimmanu-ussuru (nicht S. sarru, wie Herr Dr. Oppert will) stehe in dem Eponymenverzeichnis. Hierin stimmen Rawlinson und G. Smith mit Herrn Dr. Oppert überein. Aber der Theil des Verzeichnisses, in welchem der Name gesucht wird, ist defect, und es ist nicht mehr als das erste Zeichen erhalten. Im Jahr 1866 ist dies Assur gelesen worden; im Jahr 1870 nach einer Conjectur Sallim, indem man den übrigen

---

Urardi diket übersetzt werden „die Soldaten Armeniens [sind] getödtet [worden]". Vor sa ist diktu, nicht dikut (= „was getödtet werden kann") zu lesen. Die Participien pael der hohlen Verba haben passive Bedeutung (so kinu = eingesetzt). Diket ist unrichtig für diketu geschrieben; und es ist ein Plur. des Femin., der sich findet, wenn ein Substant. (Person oder Sache) zu ergänzen ist, oder das Adjectiv allein ausdrückt wird.

Theil des Namens aus dem Alten Testament und den oben erwähnten Gewichten ergänzte. Ueberdies, wenn Tiglath-Pileser nur 18 Jahre regiert haben soll, so bliebe nur ein Jahr, in welchem der König die Expedition gegen die Tibarener und die gegen Syrien und die Israeliten (nach der Besiegung von Thrus) hätte machen können. Nun hatte er den König Hosea an Stelle Pekachs eingesetzt (nach seinen Annalen). Nach 2 Kön. 17, 3 aber war Hosea nicht dem Tiglath-Pileser, sondern Salmanassar tribut- und dienstpflichtig. Ist der Name des assyrischen Königs in diesem Vers richtig angegeben? Sonst wird Salmanassars in diesem Kapitel nicht gedacht. In seinem letzten Regierungsjahr hat Tiglath-Pileser keinen Krieg in Syrien geführt; sondern ganz im Frieden besuchte er Babylon, wo er die Hände Bels erfaßte als Herr der Stadt (so erfaßt auch Sargon auf dem kyprischen Monolithen die Hände Merodachs als Zeichen der Herrschaft).

Geben wir indessen zu, daß ein Salmanassar auf Tiglath-Pileser gefolgt sei, und daß der Name wirklich im Eponymenverzeichnis sich finde, was dann? Die Frage, um die es sich handelt, ist: wer war der Belagerer Samaria's? nennt der Verfasser des Buchs der Könige mit Recht als solchen Salmanassar? Hiergegen ist geltend zu machen:

1. Sargon sagt, daß er der Stadt genaht sei (alvi). Wiewol das hier gebrauchte assyrische Verbum dem hebr. לוה entspricht (wie Prof. Schrader bemerkt), so bezeichnet es doch gemäß der gewöhnlichen Ausdrucksweise der assyrischen Könige immer das erste Herannahen gegen eine Stadt und den Anfang der Belagerung (z. B. Sennacherib I, S. 38, 14). In jeder Sprache aber ist die Bedeutung eines Verbums durch den ihr eigentümlichen Sprachgebrauch bestimmt. Sargon behauptet also, daß er zuerst zur Belagerung Samaria's herangerückt sei, und erwähnt keinen anderen.

2. Und zwar fällt der Angriff auf Samaria in die Zeit nach dem in Elymais geführten Krieg, und Elymais war von Syrien weit entfernt und ein mächtiger Feind Assyriens. Diese erste Expedition aber hat Sargon nicht in seinem ersten, sondern in seinem zweiten Regierungsjahre („am Anfang“, ris, nach Botta S. 145) unternommen, wie eine noch nicht veröffentlichte Inschrift zeigt,

von welcher mir Herr Dr. G. Smith gütigst Mittheilung gemacht hat. Hier sagt der König: „In meinem zweiten Jahr (pale), als ich mich auf meinen königlichen Thron gesetzt hatte, ... habe ich die Truppen des Khumba-nigas, des Königs von Elam, zerstreut; seine Vernichtung habe ich bewirkt."

3. Endlich nach 2 Kön. ist Samaria im 6. Regierungsjahr Hiskia's eingenommen worden, und in sein 14tes trifft der Einfall Sanheribs. Der Bericht über diesen Einfall ist nun aber, wie ich glaube, aus der Erinnerung an zwei verschiedene Einfälle zusammengeflossen. Die Expedition Sanheribs war nämlich die vierte und kann nicht vor 700 v. Chr. unternommen worden sein [1]); und in 2 Kön. geschieht der Expedition Sargons gar keine Erwähnung. Diese war aber bedeutend genug und kann kaum vor sein elftes Regierungsjahr (710 v. Chr.) fallen. Sargon nennt sich „den Besieger Judäa's" und sagt auf einem verstümmelt erhaltenen Cylinder, er habe Judäa und die Philister und die Idumäer (die sich mit dem Könige Aegyptens verbunden hatten) besiegt und Tribut von ihnen erhoben. Um dieselbe Zeit habe er Asdod eingenommen, dessen König Yavan, ein Mann aus dem Volke, der durch eine Verschwörung zur Herrschaft gelangte, von dem Herrscher Meroë's aufgenommen worden sei. Dieser Einfall Sargons trifft in Hiskia's vierzehntes Regierungsjahr, und erklärt 2 Kön. 18, 34 (vgl. auch V. 21); denn Hamath und Samaria hat Sargon, nicht Sanherib, zerstört. Wenn dies sich so verhält, so treffen die 8 Jahre der Regierung Hiskia's vom 6ten bis 14ten, wenn man die Jahre, während welcher Samaria belagert wurde, hinzunimmt, mit den 11 Jahren vom Anfang der Regierung Sargons (721 v. Chr.) zusammen auf das Jahr 710 v. Chr.

In Summa: meine aus der „Verwaltungsliste" entnommenen

1) Assyrische Zeugnisse für einen „zweiten Einfall in Syrien" (den Sir H. Rawlinson u. a. erdichten) fehlen durchaus; und man muß glauben, daß die vierte Expedition Sanheribs und die in 2 Kön. erwähnte dieselbe ist. Wenn dies sich nicht so verhielte, so müßte, weil diese „zweite" Expedition nicht vor 690 v. Chr. unternommen sein könnte, auch wenn sie in Hiskia's 29. Regierungsjahr fiele, Samaria im Jahr 713 v. Chr. eingenommen worden sein!

Beweise sind allerdings durchaus nicht haltbar, und ich bitte Herrn Prof. Schrader meinen Irrtum zu verzeihen; Zeugnisse der assyrischen Inschriften aber, welche die Existenz des gesuchten Königs Salmanassar sicher constatiren, mangeln zur Zeit noch, und wenn wir den Bericht in 2 Kön. annehmen (und dann müssen wir ihn ganz annehmen, nicht willkürlich einzelne Bestandtheile desselben auswählen), so möchte es nicht leicht sein, das, was oben über den Beginn der Belagerung Samaria's durch Sargon und über anderes berichtet worden ist, richtig zu würdigen.

Nachschrift.

Was die Eigennamen anlangt, warum will mich Herr Dr. Oppert in Verbindung mit dem Herrn Dr. G. Smith zur Verantwortung ziehen? Mir kam es nicht in den Sinn, assyrische Buchstaben mit einander zu verwechseln, wenn ich die hebräische Transscription der Eigennamen nicht immer für unzweifelhaft halte. Auch hat nicht Menander, sondern Josephus den Namen des assyrischen Königs, welcher Tyrus belagerte, angegeben, und der von ihm genannte hat nicht Sidon und Acca besiegt. Schließlich möge Herr Dr. Oppert versichert sein, daß ich meine Ansichten aus den Inschriften selbst, nicht aus seinen Büchern geschöpft habe, welch letztere ich (abgesehen von der trefflichen assyrischen Grammatik) leider allzu wenig gelesen habe, was wol meine Unbekanntschaft mit den Meinungsänderungen des Herrn Dr. Oppert hinreichend erklärt und jenen Ausdruck „Träume" entschuldigt.

5.

Bemerkungen zu vorstehendem Artikel.

Von

Prof. Dr. Schrader in Gießen.

Nachdem mir von der verehrlichen Redaction der Studien und Kritiken von obigem Aufsatze Mittheilung gemacht ist, erlaube ich mir zur Orientirung für die mit den etwas abgelegenen Dingen weniger vertrauten Leser Folgendes zu bemerken:

1. Wenn von Herrn Dr. Sayce zugegeben wird, daß die „Verwaltungsliste" genau wie der „Regentenkanon" dem Tiglath-Pileser 18 Regierungsjahre zutheilt, so scheint es uns denn doch in der That kaum gerechtfertigt, dem genannten König bloß deshalb, weil möglicherweise auf der, aber von den Herausgebern als mit einem leeren Raume von zwei Zeilen endigend bezeichneten, Verwaltungsliste, noch weitere Jahre des Königs hätten verzeichnet sein können, um wirklich auch noch weitere Regierungsjahre zuzutheilen. Wir halten aber, daß insonderheit der Regentenkanon (II R. 68. 69) dem Tiglath-Pileser über die durch den Trennungsstrich markirte Regierungsdauer von 18 Jahren hinaus noch weitere Jahre zutheile, ohnehin, um dieses noch einmal mit aller Schärfe auszusprechen, für gänzlich unwahrscheinlich, beziehungsweise unmöglich, weil die Regentenverzeichnisse stets nur die Regierungswechsel mit einem Trennungsstriche andeuten; bei der einen scheinbaren Ausnahme lag der Grund des Abweichens von der Regel auf der Hand (Stud. u. Krit. 1871, S. 685).

2. Von Dr. Oppert ist darauf Werth gelegt, daß uns noch mehrere Monumente, unter anderen Gewichte, die den Namen des Königs Salmanassar trügen, erhalten sind. Dr. Sayce sucht diesen Grund dadurch zu entkräften, daß er auf die Möglichkeit hinweist, diese Gewichte und übrigen Monumente stammten von

einem älteren Salmanassar und bewiesen somit nichts für die Existenz des späteren Salmanassar, des Nachfolgers des Tiglath-Pileser. Wir haben zufällig die Inschriften auf den ninivitischen Gewichtsstücken einer genaueren Untersuchung unterstellt und müssen danach sagen, daß es wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß sie von einem älteren Könige als dem in Rede stehenden herrühren. Dieselben sind sämtlich zu Ninive-Kojyundschick, sowie im Nordwestpalaste zu Nimrud gefunden worden. Die auf denselben befindlichen und von mir an einem anderen Orte erläuterten Inschriften enthalten zum Theil auch Königsnamen, zweifelsohne die Namen derjenigen Könige, auf deren Befehl diese Reichsnormalgewichte angefertigt wurden. Nun aber zeigen dieselben die Namen: 1) Sanheribs, 2) Salmanassars, endlich 3) Tiglath-Pilesers. Ist der hier in Aussicht genommene Salmanassar der Vorgänger Sargons, so würden die Gewichte, da Sargon seinen Palast nicht zu Niniveh, sondern etliche Meilen nördlicher zu Khorsabad hatte, aus der Regierungszeit dreier in chronologischer Ordnung nach einander zu Niniveh herrschenden Könige stammen, eine Annahme, die jedenfalls die natürlichste und wahrscheinlichste ist. Wäre der Salmanassar der Gewichte nicht der biblische Salmanassar, so könnte er frühestens jener Salmanassar sein, welcher von 781—772, also 70—90 Jahre vor Sanherib regierte — was doch gewiß eine ziemlich bedenkliche und um so bedenklichere Annahme wäre, als man dann nicht begreift, warum nicht auch von den dazwischen herrschenden Königen Assurdanil (771—754) und Assurnirar (753—745) Gewichte sollten sich erhalten haben!

3. In dem gedruckten Regentenkanon, nämlich Nr. 1, ist, wie früher Studien und Kritiken 1870, S. 538 ff. ausgeführt, bei der auf Tiglath-Pileser folgenden Regierung der fünfte Eponym verstümmelt. Wir haben am angeführten Orte gezeigt, daß, wäre an verstümmelter Stelle kein Königsname zu lesen, dieses auch bei unserer Ansicht (wonach die fünf der Regierung des Tiglath-Pileser folgenden Jahre dem Salmanassar zuzuweisen sind) nichts verschlagen würde, da ja gar keine Nöthigung vorliegt zu der Annahme, daß innerhalb einer Regierungsepoche auch der König selber Eponymos gewesen sei. Selbst wenn also, wie Dr. Sayce be-

hauptet, der Name im Kanon an beregter Stelle nicht vorkäme, würde dieses für den Entscheid der Hauptfrage gar nichts austragen. Nun aber muß ich denn doch meine Bedenken dagegen aussprechen, daß sich so kundige Männer wie Henry Rawlinson, G. Smith und Jul. Oppert in einer rein technischen Frage so gröblich sollten geirrt haben, daß sie bei schärfster und eigens hiezu angestellter Untersuchung gefunden hätten, was — nicht zu finden war, und sich vielmehr alle drei von dem Thontäfelchen — hätten mystificiren lassen! Ich muß dabei bemerken, daß Rawlinson auf einem neu entdeckten Fragmente nicht erst, wie Dr. Sayce sagt, im Jahre 1870, sondern bereits 1867, übrigens also nach Abdruck der großen Kanone in Bd. II des Inschriftenwerkes, jenen Namen gelesen hat. Rawlinson berichtet im Athenäum, Jahrg. 1867, Nr. 2080, 7. Sept., S. 304: „Salmanassar IV. bestieg den Thron im Jahre 727, dem ersten Jahre der 6. [assyrischen] Olympiade, für welches Jahr bereits ein Eponymus festgesetzt war, so daß er sein Archontat erst 723 antreten konnte, welches das erste Jahr der 7. Olympiade nabonassarischer Aera war, und unter welchem in Uebereinstimmung hiemit sein Name in einem der neu entdeckten Kanonfragmente gefunden ist („and under which accordingly his name is found in one of the Canonfragments recently discovered“). Hienach handelt es sich gar nicht um den alten, gedruckten Kanon von 1862 und 1866, sondern um ein seitdem neu aufgefundenes Fragment! Selbstverständlich kann ich aber bei dieser Lage der Dinge nur meinen früher ausgesprochenen Wunsch wiederholen, daß sich das britische Museum zu einer Herausgabe dieser neu entdeckten Fragmente (es sind deren noch mehrere, s. vor. Jahrg., S. 690, Anm. 4) beziehungsweise Veranstaltung einer erneuten revidirten Ausgabe des Kanons veranlaßt sehen möge.

4. Dr. Sayce nimmt daran Anstoß, daß nach den Keilinschriften Pekah und Hosea dem Tiglath-Pileser, nach der Bibel der letztere (Hosea) dem Salmanassar Tribut gezahlt haben (2 Kön. 17, 3). Ich begreife gar nicht, wie man hieran Anstoß nehmen kann, da es ja nur natürlich ist, daß der 729 neu den Thron

besteigende israelitische König dem damaligen assyrischen Großkönige (Tiglath-Pileser) die Huldigung unter Tributzahlung leistete, wie anderseits, daß der im Jahre 727 zur Regierung gekommene Großkönig Salmanassar von seinem Vasallen, ebenfalls als Huldigung, Darbringung von „Geschenken“ verlangte. Ich sehe platterdings nicht ein, was man daran auszusetzen haben kann. Assyrische und biblische Berichte greifen hier auf das vollständigste ineinander.

5. In Nr. 3 seiner Ausführung sucht Dr. Sayce schließlich nachzuweisen, daß Sargon seinen Zug nach Juda und Aegypten erst im Jahre 710 unternommen habe; da nun weiter in der Bibel Sanheribs Zug gegen Juda, der nach den Keilinschriften erst in Sanheribs 3. Jahr [1]), also 701 v. Chr. falle, in Hiskia's vierzehntes Regierungsjahr gesetzt werde, d. h. in die Zeit, wo Sargon in Juda eingebrochen sei, so habe man anzunehmen, daß die Bibel Sargons und Sanheribs Züge mit einander verwechselt habe. Trenne man beide wiederum, setze also in das Jahr 710, als Hiskia's vierzehntes Regierungsjahr, Sargons Zug gegen Juda und Aegypten, so hätte Sargon recht wohl Samarien im 4. Jahre Hiskia's zu belagern anfangen und im 6. Jahre dieses Königs, also in seinem (Sargons) 4ten es erobern können. In Zahlen ausgedrückt würden wir dann haben: 720 Beginn der Belagerung Samariens (Hisk. 4. Jahr); 718 Eroberung der Stadt (Hisk. 6. Jahr); 710 Zug Sargons nach Juda und Aegypten (Hisk. 14. Jahr).

Die Aufstellung scheint ganz plausibel und ist doch sicher eine falsche. Nicht freilich daran ist Anstoß zu nehmen, daß in dem biblischen Berichte die Züge Sargons und Sanheribs vermischt sind: dieses ist vielmehr unter allen Umständen anzunehmen und so allein die Kluft auszufüllen, welche zwischen dem biblischen und dem assyrischen Berichte über die Zeit des Zuges Sanheribs besteht. Denn daß zunächst Sargon auf seinem Zuge gegen Aegypten, auf welchem er bis nach Raphia an der ägyptischen Grenze vordrang, nicht

---

1) Dr. Sayce bezeichnet die Expedition als „vierte“, — wol lediglich in Folge eines Versehens. Im assyrischen Texte steht mit Buchstaben sal-si = שלש.

auch Juda berührt haben sollte, ist schon von vornherein ganz undenkbar und wird das Gegentheil durch eine Inschrift Sargons ganz ausdrücklich bestätigt. Wir lesen nämlich auf der Inschrift Sargons von Nimrud (Lay. inscr. in the cuneif. char. pl. 33, Z. 8): musaknis mat Jahudu sa asarsu ruhuḳu, nâsiḥ mat Hamath sa Jahubi'du maliksunu iksudu katisu, d. i. „er (Sargon) unterjochte das Land Juda, dessen Lage eine ferne; verpflanzte die Bewohner von Hamath, deren König Jahubid seine Hände ergriffen". Daß somit bei einem späteren Geschichtsschreiber, der überhaupt von Sargon nichts mehr wußte, diese frühere Unterjochung Juda's durch Sargon mit der späteren Invasion unter Sanherib vermischt ward, hat nichts Auffallendes [1]). Um was es sich aber hier handelt, ist die Frage: wann denn nun brach Sargon auch in Juda ein und überschwemmte er mit seinen Truppen das südliche Reich? — Dr. Sayce meint, daß dieses erst 710 geschehen sei, daß erst damals Sargon seinen Zug nach Aegypten unternommen habe, und gewinnt so 11 Regierungsjahre Sargons, in die er die drei Jahre Belagerung Samariens einfügen kann. Allein diese Meinung des Genannten wird durch die Monumente widerlegt, und zwar sind es abermals die Annalen Sargons, an welchen seine Ansicht zerschellt und die er bei seinen Combinationen unter keinen Umständen hätte außer Rechnung lassen dürfen. Nicht nur nämlich, daß diese, wie früher gezeigt (Stud. u. Krit. 1870, S. 687. 688), die Eroberung Samariens in Sargons 1. Regierungsjahr setzen (Botta pl. 79. 70): dieselben Annalen setzen (Botta pl. 71) den Zug Sargons gegen Seveh von Aegypten und Hanno von Gaza in dessen zweites Regierungsjahr. Seveh (Sab—' —'i) wird Z. 1, Hanno (Ḥa—nu —nu) wird Z. 5 namhaft gemacht. Daß wir hier das zweite Regierungsjahr des Königs haben, wird mathematisch bewiesen durch den Umstand, daß pl. 71, Z. 6 mit [ina III] bal-ya ein neues Jahr anhebt, das

---

1) Dr. Sayce hätte sich noch, wie auf die Erwähnung von Hamath, auch auf die Nennung von Arpad (2 Kön. 18, 34) berufen können, da auch dieser Staat, lediglich Sargon (Khors. 33), nicht Sanherib als von ihm bekriegt erwähnt.

pl. 72, Z. 3 (auch pl. 158, Z. 6) durch den Bericht über das 4. Jahr fortgesetzt wird (ina IV. bal-ya „in meinem 4. Jahre"), selber also nur das dritte sein kann. Vgl. noch überhaupt pl. 158 (in einer anderen Annalenrecension), durch welche die Berichte in pl. 71 u. pl. 72 einfach zusammengeklammert werden. Es steht hienach fest, daß Sargon bereits in seinem zweiten Regierungsjahre seinen Zug nach Aegypten unternahm, Gaza eroberte und die Schlacht bei Raphia gewann. Und das allein entspricht auch der politischen Sachlage. Nach dem Falle Samariens, der Vormauer Aegyptens, in seinem ersten Regierungsjahre (s. oben), wird Sargon sich so schnell wie möglich wider dessen mächtigen Bundesgenossen (2 Kön. 17, 3), wider Aegypten, gewandt und selbstverständlich auch Juda durchzogen haben, das sich aber, durch Samariens Fall gewitzigt, dem Einmarsche der assyrischen Colonnen nicht weiter wird widersetzt, vielmehr das Unvermeidliche einfach wird geduldet, d. h. Assyriens Oberherrlichkeit anerkannt haben.

Damit stimmt als Probe auf das Exempel, daß die Annalen Sargons aus seinem dritten, vierten und fünften Regierungsjahre, in welche denn doch nun nach Sayce irgendwie die Eroberung Samariens fallen müßte und welche uns zufällig in einem sehr guten Zustande überkommen sind (Botta pl. 71, Z. 6—13; 72, 1. 2 = 3. J.; vgl. 158, 1 ff.; 72, 3—6 = 4. J.; ibid. 7—13 = 5. J. vgl. 158, Z. 13—15; 159, 1—4), von einer Belagerung und Eroberung Samariens kein Wörtchen berichten. Kann man glauben, daß Sargon ein Ereigniß, auf welches er in allen seinen historischen Inschriften irgendwie Rücksicht nimmt, in seinen genauen Annalen unerwähnt gelassen haben würde? — So gereichen denn indirect auch die Berichte über die Ereignisse dieser späteren Jahre unserer These, daß die Eroberung schon im ersten Jahre stattfand und (Botta pl. 70) unter den Ereignissen des ersten Jahres berichtet werde, zur erwünschtesten Bestätigung. In das Jahr 710 beziehungsweise 711, d. i. Sargons elftes Regierungsjahr fällt nicht Sargons Zug gegen Sabako mit der Schlacht bei Raphia, sondern lediglich seine Unternehmung gegen Asdod (Jes. 20, 1), dieses gemäß Botta pl. 84, vgl. mit Botta pl. 83, Z. 2. Von einem erneuten Zuge gegen Aegypten und

Aethiopien ist keine Rede. Es scheint zu einem solchen nicht gekommen zu sein, der äthiopische Herrscher vielmehr nach dem Falle Asdods rechtzeitig eingelenkt zu haben, vgl. Khors. 109 ff.

Aber wie nun, wenn durch ein neu entdecktes Täfelchen die Besiegung des Humbanigas von Elam erst in Sargons zweites Jahr fällt, ein Ereigniß, das die Khorsabadinschrift und andere Inschriften Sargons vor die Unterwerfung des Omrilandes und die Eroberung Samariens setzen? Wird dadurch nicht die Eroberung dieser Stadt schon im ersten Regierungsjahre des Königs zu einer reinen Unmöglichkeit? — Auch auf diese Einreden würde Dr. Sayce schwerlich verfallen sein, wenn er die Annalen des Königs in Betracht gezogen hätte. Dann würde er erkannt haben, daß wie die übrigen Inschriften in der Auswahl des Stoffs gänzlich willkürlich sind, so auch dieselben sich um die chronologische Reihenfolge keinen Deut kümmern. Ein Beispiel statt aller mag dies veranschaulichen. In der Khorsabadinschrift wird die Empörung, Niederwerfung und grausame Bestrafung des Königs Jahubid von Hamath erzählt nach dem Berichte: 1) über Humbanigas von Elam; 2) über die Eroberung Samariens; 3) über die Besiegung Aegyptens und Gefangennehmung Hanno's von Gaza; 4) über die Tributpflichtigkeit des ägyptischen Pharao, einer arabischen Königin, eines sabäischen Fürsten; 5) über die Niederwerfung des Aufstandes eines Fürsten von Sinuhta; endlich 6) über Wirren in Armenien, von welchen Ereignissen das letzte in Sargons siebentes Regierungsjahr fiel (Botta pl. 75). Ganz so in der Cylinderinschrift (I Rawl. 36). Und wann nun fand das Ereignis nach den Annalen wirklich statt? — Gleich im Anfange des — zweiten Regierungsjahres! S. Botta pl. 70, Z. 10, wo Z. 11 auch die Besiegung des hamathensischen Königs in der Schlacht bei Karkar zu lesen steht. Man sieht, was auf die anderen Inschriften in chronologischer Beziehung zu geben ist. — Die Verfertiger dieser hatten offenbar nur darauf ihr Augenmerk gerichtet, möglichst prunkvoll zu erzählen: so beginnen sie denn ihre Berichte mit der Erzählung von der Niederwerfung eines so mächtigen Königs, wie des elamitischen, der zudem für den Niniviter ein ganz anderes Interesse hatte, als so ein Fürst im fernen Westen, wie der samarische oder judäische,

von dessen Existenz wol die meisten Niniviter erst durch die Inschriften selber erfuhren. Für chronologische Schlüsse sind diese Inschriften völlig werthlos; für sie hat man sich lediglich an die Annalen zu halten.

Noch bemerke ich, daß jenes aufgefundene Täfelchen, das die Besiegung des Humbanigas in Sargons 2. Jahr setzt, mit den Annalen selber in keinerlei Widerspruch tritt. Die Annalen berichteten uns als von Ereignissen des 2. Jahres: 1) von der Niederwerfung Jahubids; dann folgt 2) eine Lücke von einer halben Zeile, einer ganzen Zeile, und einer Achtelzeile; daran schließt sich neu beginnend 3) der Bericht über Sabako von Aegypten und Hanno von Gaza; endlich 4) der Bericht über eine eroberte und mit Feuer verbrannte Stadt, deren Namen aber verlöscht ist. Die Lücke nun ist so groß, daß nothwendig in derselben von einem Nr. 1 u. 3 nicht beschlagenden Ereignisse erzählt gewesen sein muß. Es ist aber alles völlig verlöscht, bis auf die beiden allerletzten Buchstaben (pl. 71, Z. 1). Diese lauten .....kun-va. Vergleichen wir nun die Berichte über die Niederlage des Humbanigas in den anderen Inschriften z. B. Khors. 23; I Rawl. 36, Z. 16, so schließen diese sämtlich mit den Worten: askun oder iskun hapiktasu (הפך) „ich oder er bewirkte seine Flucht", d. h. „schlug ihn in die Flucht". Schloß nun auch hier in den Annalen der Bericht (unter Umstellung des Objects und Verbums mit diesen Worten [hapiktasu as-] kun-va[1]), so sieht man, wie der Bericht völlig in die Lücke paßt. Und ich für mein Theil zweifle, nachdem das Ereignis als ein in das 2. Jahr treffendes constatirt ist, nicht daran, daß die Annalen an dieser Stelle es erzählten.

Hienach also verliefen die Ereignisse in der Weise, daß der König Sargon seine Waffenthaten begann mit der Eroberung des von Salmanassar bereits belagerten Samarien und der Unterwerfung babylonischer Stämme — erstes Jahr; sodann zur Züchtigung Jahubids von Hamath schritt, weiter Humbanigas von Elam unschädlich machte, endlich den großen Zug gegen Aegypten in's Werk

[1]) Mit va „und" wird zu etwas neuem übergegangen. Das nächste Wort ist Sab—'—'i, „Sevech".

fehde, der mit der Schlacht bei Raphia endigte — zweites Jahr. Man muß übrigens gewiß nicht die Sache sich so vorstellen, als ob der König nach Einnahme Samariens mit seiner gesammten Heeresmacht nach Babylon aufgebrochen sei, dann ebenso gegen Jahubid nach Hamath seine Truppen geführt habe, dann wieder mit allen diesen Truppen nach Elam gezogen sei und von da sie wieder nach Aegypten dirigirt habe. Vielmehr wird er vieles durch seine Feldherren haben ausführen lassen, die dann, während er meinetwegen nach Babylon zu dort aufgestellten Truppen gieng, ihrerseits die Occupation des phönizisch-israelitischen Gebietes durchführten (vgl. Asdod, Jes. 20, 1) u. s. f. Dadurch, daß der König bei allen Vorkommnissen von sich in der ersten Person spricht und sich alle einzelnen vollführten Thaten beilegt, hat man sich an dem Ausgeführten ja nicht irre machen zu lassen: die assyrischen Könige erwähnen nur äußerst selten, daß dieses oder jenes durch ihre Feldherren vollbracht sei, und wenn wir von dem Zuge des Tartan Sanheribs gegen Jerusalem (2 Kön. 18, 17) und von der Belagerung Asdods durch den Tartan Sargons (Jes. 20, 1) nicht durch die Bibel wüßten: aus den Inschriften der Könige selber hätten wir es nicht erfahren.

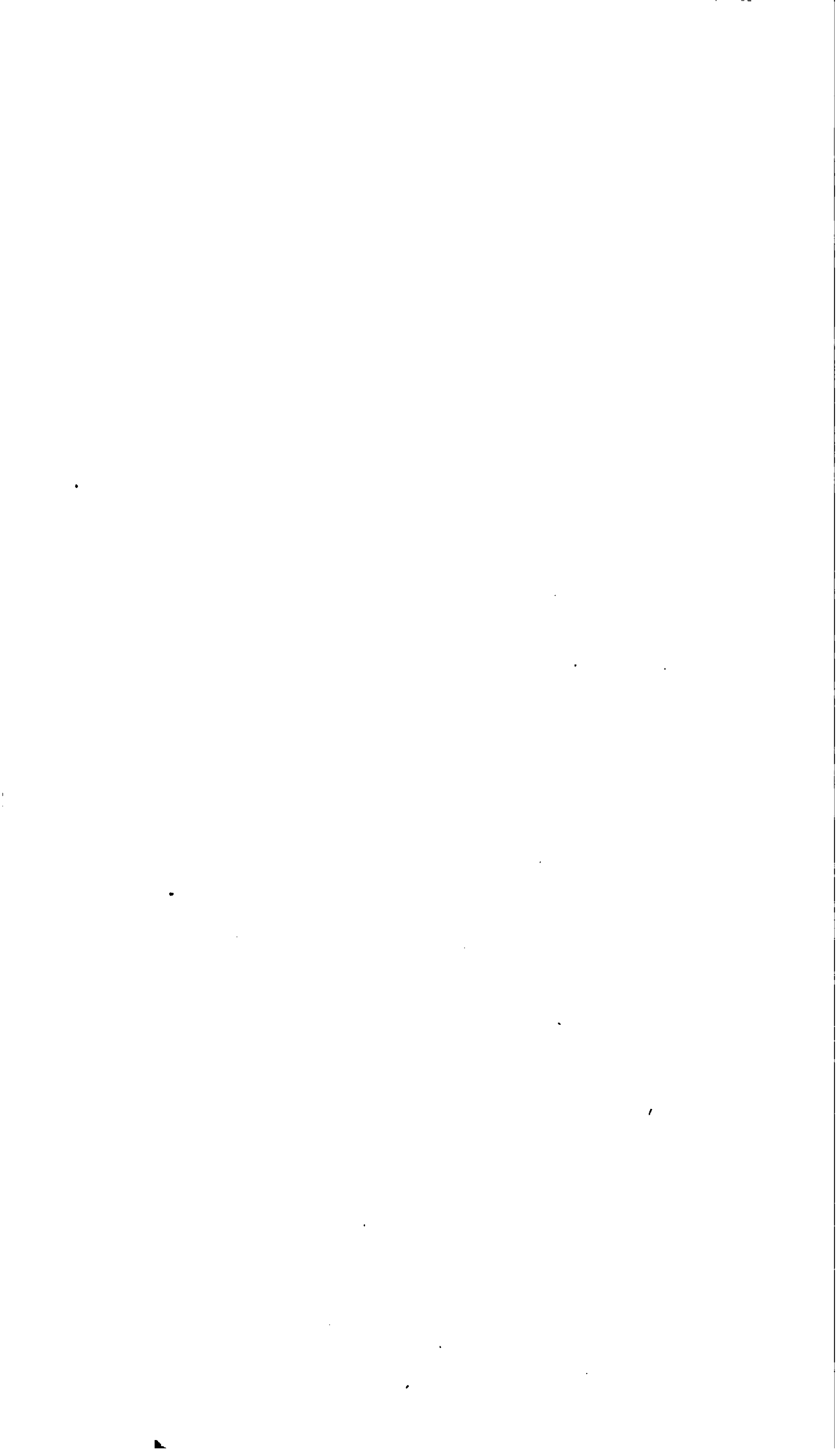
Ich sollte meinen, Obiges dürfte zur Zurechtstellung des Thatbestandes gegenüber den Ausführungen Dr. Sayce's genügen. Ueber die die Aussprache der Namen Sargon und Salmanassar betreffenden Bemerkungen füge ich hier nichts weiter hinzu, da ich mich an einem anderen Orte darüber in aller Ausführlichkeit verbreite.

Nachschrift.

Unser oben S. 737 ausgesprochener Wunsch hat schon im voraus seine Erfüllung gefunden. In dem mir soeben zu Gesicht kommenden, neu erschienenen dritten Bande des großen Rawlinson'schen Inschriftenwerkes findet sich gleich auf dem ersten Blatte eine Revision des Bd. II edirten „Regentenkanons“ auf Grund der neuerdings gethanen Funde. Hier nun lesen wir (col. 5, 1) als Name des fünften Eponym der derjenigen des Tiglath-Pileser folgenden Regierung den Namen: Sal-ma-nu-âsir, d. i. Salmanassar, und

die Herausgeber verzeichnen dazu sogar noch die Variante: Salman-âsir. Damit hätte denn unsere Vermuthung auch ihre monumentale Rechtfertigung erfahren, und dieselbe ist damit überall aus dem Stadium der Hypothese herausgetreten: daß zwischen Tiglath-Pileser und Sargon ein König Salmanassar regierte, ist damit zu einer monumental verbürgten Thatsache geworden.

Recensionen.



1.

Der Pentateuch in dem neuen anglicanischen Bibelwerke.

Im Jahre 1863, als die gebildeten Kreise der englischen Kirche durch die von dem Bischofe Colenso am Alten Testamente geübte Kritik in ernstliche Aufregung versetzt waren, drückte J. Evelyn Denison, der Sprecher des Hauses der Gemeinen, mehreren anglicanischen Bischöfen den Wunsch aus, es möge für die gebildeten englischen Laien ein Bibelwerk geschaffen werden, welches auf Grund der in England und andern Ländern während des letzten halben Jahrhunderts gewonnenen physischen, philologischen und historischen Kenntnisse dem Leser in kurzen Zügen ein treues Bild von dem gegenwärtigen Stande der biblischen Wissenschaft gebe und ihn in den Stand setze, über die angegriffenen Stellen und Bücher der heiligen Schrift sich selbst ein Urtheil zu bilden. Der Plan des Sprechers fand bei Prälaten und Theologen der bischöflichen Kirche vielen Beifall, und der Erzbischof von York, Dr. theol. W. Thomson, nahm die Sache in die Hand, indem er sich nach geeigneten Gelehrten für die Bearbeitung der einzelnen biblischen Bücher umsah. Nach englischer Sitte ward aus zehn hervorragenden Männern, zwei Erzbischöfen, vier Bischöfen, drei angesehenen Laien und dem Decan von Lincoln, ein Verwaltungsrath gebildet, der seine Genehmigung gab sowol für die Bestellung des Kanonicus von Exeter F. C. Cook zum Generalherausgeber des ganzen Werkes als auch für die Wahl der Verfasser der einzelnen Abtheilungen. Die heilige

Schrift, von welcher die neuere englische Orthodoxie ohne weiteres die alttestamentlichen Apokryphen ausschließt, ist nämlich in folgende 8 Sectionen zerlegt: 1) Pentateuch, 2) historische Bücher, 3) poetische Bücher, 4) die vier großen Propheten, 5) die zwölf kleinen Propheten, 6) Evangelien und Apostelgeschichte, 7) die Briefe von St. Paulus, unter welchen am Schlusse auch der Hebräerbrief erscheint, 8) die katholischen Briefe und die Offenbarung.

Von diesem großen, auf 8 bis höchstens 10 Bände berechneten Bibelwerke erschien nach langen, durch den Tod mehrerer Mitarbeiter verzögerten Vorbereitungen in diesem Jahre der erste Band, den Pentateuch umfassend, unter dem Titel: „The holy Bible according to the authorized version (A. D. 1611), with an explanatory and critical commentary and a revision of the translation, by bishops and other clergy of the Anglican church. Edited by F. C. Cook, M. A., Canon of Exeter. Vol. I. — Part I. Genesis-Exodus. London: John Murray, Albemarle street. 1871.“ (XII und 492 Seiten.) Der ebenso betitelte zweite Theil des ersten Bandes bringt auf S. 493 bis S. 928 die drei letzten Bücher des Pentateuchs, der im ganzen 10 Thaler kostet. Daß der Verleger, der sich „alle Rechte vorbehalten“ hat, den Preis für das auf zweispaltigen Seiten in Median Octav schön gedruckte Werk zu hoch gestellt habe, wird man nicht sagen können, wenn man auf die vortreffliche Ausstattung des auch mit einigen hübschen Bildern und Kärtchen zweckmäßig gezierten Bandes sieht, in welchem neben den verschiedensten semitischen Alphabeten auch der Hieroglyphendruck zur Anwendung gekommen ist. Kann aber auch dieses zunächst für die Geistlichen und gebildeten Nichttheologen der englischen Kirche berechnete Bibelwerk, welches ohne Zweifel in den weitesten Kreisen englischer Zunge von vielen mit Freuden begrüßt wird, schon wegen seines hohen Preises in Deutschland nur geringe Verbreitung finden, so verdient es doch von Seiten der deutschen Theologie möglichste Beachtung.

Cooks Holy Bible verspricht ein Denkmal dessen zu werden, was die anglicanische Kirche durch Zusammenfassung ihrer tüchtigsten gelehrten Kräfte auf dem Felde der Schrifterklärung jetzt zu leisten vermag. In dem vorliegenden Bande ist die Genesis

bearbeitet von dem früheren (vgl. Colenso, The Pentateuch. Part. V, p. X sqq.) Professor zu Cambridge, jetzigen Bischofe von Ely, Dr. theol. Harold Browne, Ex. 1—19 von dem Herausgeber Cook, Ex. 20—40 von Samuel Clark, Vicar von Bredwardine, der Leviticus ebenfalls von Samuel Clark, Numeri und Deuteronomium von T. E. Espin, Rector von Wallasey, der für das Buch Numeri die zu ausführlich gewordene (vgl. S. 654) Vorarbeit von J. F. Thrupp, weiland Vicar von Barrington, zu benutzen hatte. Der zur Befragung bei streitigen Punkten bestellte Ausschuß, bestehend aus dem Erzbischofe von York und den beiden königlichen Professoren der Theologie zu Oxford und Cambridge, brauchte von dem Herausgeber Cook nur in seltenen Fällen zu Rathe gezogen zu werden. Von den binnen Jahresfrist erscheinenden geschichtlichen Büchern bearbeitet T. E. Espin das Buch Josua, der Bischof von Bath und Wells, Dr. theol. Arthur Hervey die Bücher der Richter, Ruth, Samuel, endlich der Oxforder Professor der alten Geschichte Rev. Georg Rawlinson die Bücher der Könige, Chronik, Esra, Nehemia und Esther. Die vollständige Vertheilungsliste der übrigen Bücher würde hier zu viel Raum wegnehmen, zumal da die Namen von vielen dieser anglicanischen Theologen in Deutschland doch unbekannt sind. Ich bemerke daher nur noch, daß wir als Mitarbeiter des Bibelwerks neben Professoren der Theologie, des Arabischen und Griechischen zu Oxford, Cambridge und Durham viele Prälaten und andere hochgestellte Geistliche genannt finden, ein Umstand, welcher der bischöflichen Kirche wahrlich nicht zur Unehre gereicht.

Dem kirchlichen Charakter des Werkes gemäß gibt dasselbe den biblischen Text nicht in einer neuen Uebersetzung, sondern die in der englischen Kirche gültige Uebersetzung ist nach der Ausgabe von 1611 samt den am Rande stehenden Parallelstellen und Uebersetzungsvarianten unverändert abgedruckt, so daß Alles, was nach dem Grundtext die kirchliche Uebersetzung zu verbessern oder deutlicher zu machen dient, in dem Commentare zu den einzelnen Versen mitgetheilt wird, welcher unter dem kirchlichen Bibeltexte steht. Erst später gehe ich zu einer Beurtheilung des exegetischen Werthes über, der diesem Commentar sowie den Einleitungen in den ganzen

Pentateuch und dessen einzelne Bücher, besonders aber den gelehrten Erörterungen und Abhandlungen zukommt, die über schwierige Stellen oder wichtige Gegenstände am Ende eines Abschnittes oder Buches sich finden. Prüfen wir zunächst, was in dem Streben geleistet ist, dem Leser den Grundtext zugänglicher zu machen, als es die kirchliche Uebersetzung thut, deren Wiederabdruck ich durchaus nicht tadele.

Bekanntlich ist die englische Bibel von 1611 nicht nur in der Uebersetzung des Grundtextes viel treuer, als Luther zu seiner Zeit sein konnte, sondern sie bietet auch in dem cursiven Drucke der im Grundtexte fehlenden Wörter und in den zahlreichen auf biblische Parallelen und die Ursprache bezüglichen Randnoten schätzbare Winke für das Verständnis des Originals. Was die jetzt wieder abgedruckten Randnoten betrifft, so kann ich einen Tadel nicht unterdrücken. Derselbe geht weniger auf die Beibehaltung der Parallelstellen ohne alle Sichtung, zumal da ich die Gefährdung des neuorthodoxen Charakters des Bibelwerks durch Hinweisung auf die Apokryphen [1]) nicht hoch anschlage; schärferen Tadel als diese Inconsequenz bei den im ganzen nicht übel gewählten Parallelen verdient aber die Behandlung der übrigen Randnoten, welche den Grundtext betreffen. Wollte man diese Randnoten noch jetzt unverändert herübernehmen, so mußte durchaus Vorkehrung getroffen werden, daß die darin enthaltenen Fehler durch den Commentar unschädlich gemacht wurden. Zum Theil sind diese Glossen als nur wörtliche oder buchstäbliche Wiedergabe des Hebräischen von ganz unschuldiger Natur; so lesen wir bei firmament Gen. 1, 6 am Rande: Heb. expansion; bei rooms Gen. 6, 14 am Rande: Heb. nests; bei How old art thou Gen. 47, 8 am Rande: Heb. How many are the days of the years of thy life. Der wörtlichere Ausdruck kommt dann gewöhnlich

---

1) Es nimmt sich wunderlich aus, daß Gen. 9, 14 auf Sir. (Ecclus. ist hier wie S. 914 Abkürzung, nicht Druckfehler) 43, 11. 12 verwiesen wird, Ex. 8, 7 auf Weish. 17, 7. Von diesen kleinen Ketzereien finde ich nichts in der mir vorliegenden Ausgabe der britischen Bibelgesellschaft vom Jahre 1837, welche doch weit mehr Parallelen als jene von 1611 gibt.

im Commentar abermals zur Sprache und wird hier zuweilen dem im Vorworte gegebenen Versprechen gemäß durch besondere fette Schrift als eine Verbesserung des kirchlichen Textes bezeichnet (z. B. Gen. 28, 4. 8; 47, 8), freilich ohne ersichtliche Consequenz [1]). Ganz anders aber verhält es sich mit vielen derjenigen Randglossen, welche eine vom kirchlichen Text gradezu durch den Sinn verschiedene Uebersetzung geben; abgesehen von den verhältnismäßig wenig zahlreichen Fällen, in welchen noch der heutige Stand der hebräischen Philologie zwischen verschiedenen Uebersetzungen die Wahl wirklich frei läßt (z. B. Gen. 4, 13), sollte doch die jetzt überwundene Unsicherheit der alten Exegese nicht weiter fortgepflanzt werden. Den ungelehrten Leser kann es ja nur verwirren, wenn zu enlarge Gen. 9, 27 am Rande bemerkt wird: Or, persuade, wenn zu he went up to my couch Gen. 49, 4 die völlig veraltete Glosse: Or, my couch is gone am Rande steht, ohne daß der Commentar die Berichtigung dieser Irrtümer zu geben der Mühe werth findet.

Wenngleich eine gute neue Uebersetzung dem Leser ein treueres Bild des Urtextes hätte bieten können, als jetzt die zerstreuten Bemerkungen des Commentars gewähren, so ist doch der Fleiß rühmlich anzuerkennen, mit welchem die kirchliche Uebersetzung selbst in kleineren Dingen an dem Original gemessen wird. So ist Ex. 6, 8 zu „Ich bin der Herr“ als Verbesserung angegeben, daß das cursiv gedruckte „bin“ zu streichen sei. Für die Worte Gen. 49, 8 „Juda, du bist der, welchen deine Brüder preisen sollen“ lesen wir in fettem Druck die Uebersetzung „Juda, du, deine Brüder

---

1) So findet sich zu mighty prince Gen. 23, 6 am Rande: Heb. prince of God, und unten im Commentare wird beides wiederholt, ohne daß die genauere Uebersetzung durch besonderen Schriftcharakter ausgezeichnet wäre. Ueberhaupt bietet der Commentar thatsächlich, z. B. in den stichischen Uebersetzungen des Lamechsliedes und mehrerer Bileamssprüche, zahlreiche Verbesserungen des kirchlichen Textes ohne den fetten Druck; ähnliche Scheu vor der kirchlichen Ueberlieferung zeigt sich Gen. 32, 10 (im Hebr. 32, 11); Lev. 18, 18 und an vielen andern Stellen, wo der Versuch einer Berichtigung durch eine wirklich genügende Uebersetzung unterblieben ist und durch die bloß buchstäbliche Wiedergabe nicht ersetzt wird.

sollen dich preisen“, welche mir trotz der richtigen Bemerkung, daß „Du bist Juda“ zu matt sei, vielmehr „du“ gleich „Juda“ wol im Vocativ stehe, wenig gelungen scheint. Freilich habe ich zu Gen. 49, 8 das, was ich für richtig halte, noch nirgends gefunden; ich übersetze: „du Juda, d. h. der du Juda bist“, so daß schon hier auf das Etymon Bezug genommen ist, und vergleiche Stellen wie Gen. 24, 60: „du unsere Schwester, d. h. die du unsere Schwester bist“, und 2 Chron. 14, 10: „du unser Gott“. Es liegt in der Natur der Sache, daß der oben gerühmte Fleiß zu zahlreichen, glücklichen Verbesserungen der kirchlichen Uebersetzung geführt hat; angesichts der seit dem Jahre 1611 gewonnenen reichen Hülfsmittel wäre ja auch das Gegentheil rein unbegreiflich, und an fleißiger Benutzung der zahlreichen, namentlich auch deutschen Vorarbeiten läßt unser Bibelwerk es nicht fehlen.

Dennoch muß gesagt werden, daß noch viel mehr hätte geleistet werden können, wenn die anglicanischen Gelehrten in sprachlichen Dingen größere Sorgfalt und Sicherheit bewiesen, besonders aber, wenn sie theologisch weniger befangen wären. Wenn z. B. Gen. 4, 26 „then began men“ durch „then began he“ ersetzt wird, als habe Seth in seiner Freude über die Geburt des Enos den Herrn zu preisen begonnen, so ist das keine Verbesserung des kirchlichen Textes, und Dr. Browne hätte besser eine genaue Uebersetzung von הוחל gegeben statt der mindestens überflüßigen Bemerkung, es seien die Ableitungen von einer Wurzel „to hope“ oder „to profane“ sprachlich statthaft. In der Besprechung von Deut. 20, 19 bleibt Espin bei der sprachlich unzuläßigen kirchlichen Uebersetzung und scheint die richtige Fassung von האדם als Frage mit dem „sinnreichen“ Vorschlage in Schröders Janua, man solle jenes Wort noch zum ersten Hemistich ziehen, auf eine und dieselbe Linie zu stellen; während Espin gegen die LXX die Punctation des ה als Artikel einwendet, bemerkt er nicht, daß bei der vorgeschlagenen Accentänderung, wollte man sich auch die Deutung ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους gefallen lassen, alles Folgende vollständig in der Luft schwebt. Während Num. 14, 21 (vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1865, S. 54) syntaktisch richtig übersetzt wird, legt die dogmatische Voraussetzung, daß zwei verschiedene Schöpfungs-

berichte unmöglich seien, der richtigen Uebersetzung von Gen. 2, 4—7 unübersteigliche Hindernisse in den Weg. Bekanntlich verlangt die neuere englische Orthodoxie nicht mehr, daß die überlieferten biblischen Grundtexte durchaus fehlerfrei seien, sondern macht auf dem Gebiete der Textkritik allerlei Zugeständnisse. Zum Beweise aber dafür, wie wenig die auch hier nachwirkende Befangenheit im Bunde mit der gerügten philologischen Unsicherheit zu befriedigenden Ergebnissen führt, diene die bekannte Stelle Gen. 4, 8, wo Dr. Browne die Textverderbnis leugnet und das kirchliche „talked with" neben anderen ebenso sprachwidrigen Einfällen rechtfertigt. Nicht einmal Gen. 36, 6 wird der Textfehler offen eingestanden, während in der Stelle Num. 16, 1 die kirchliche Ergänzung „men" zu „took" wol dahin geführt hat, daß in der Anmerkung, ähnlich wie von Nöldeke geschieht, V. 1 b und die ersten Wörter von V. 2 als spätere Einschaltung betrachtet werden. Uebrigens wird schon ein Blick auf die wunderliche Auskunft, welche selbst ein Gesenius (Thes., p. 760) bei Num. 16, 1 sich gestattete, unser Urtheil über die textkritischen Mängel des anglicanischen Werkes milder stimmen müssen [1]).

Mit Freuden sehen wir durch dieses Werk für viele Leser der englischen Bibel den Grundtext zugänglicher gemacht, als bisher der Fall war, und finden die betreffenden Leistungen, wie viel wir auch vom wissenschaftlichen Standpunkte daran auszusetzen haben, im ganzen unverächtlich; weit ungünstiger aber gestaltet sich leider unser wissenschaftliches Urtheil über den exegetischen Werth des aus den Anmerkungen und Abhandlungen zusammengesetzten Commentars. Dieser verleugnet, um es mit Einem Worte zu sagen, den wissenschaftlichen Charakter überhaupt, insofern er fast durchweg der falschen Apologetik dient. Damit ist dem Commentar noch nicht aller Nutzen abgesprochen. Wenn der unter den Mitarbeitern des

---

[1]) So ist's Num. 14, 33 auch andern Kritikern entgangen, daß die Uebersetzung „wander" mit der Randnote „Or, feed" auf verschiedenen Text führt. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß נָעִים (Hieron.: vagi, vgl. Num. 32, 13. Gen. 4, 12) für das überlieferte רֹעִים (LXX: νεμόμενοι) hergestellt werden muß. Aehnlich ist Lev. 5, 2 וְהוּא יָדַע zu lesen, wie die beiden folgenden Verse lehren.

Werkes nicht aufgeführte Dr. Pusey oder ein heutiger gelehrter Jesuit den Pentateuch erklärte, so würde man ja auch in einem solchen Commentare leicht einzelne brauchbare Bemerkungen antreffen, nichtsdestoweniger aber seine Gesamtrichtung als eine verkehrte erkennen, welche als solche nur durch die allem Verkehrten innewohnende abschreckende Kraft nützlich wirken könnte. Ehe ich nun auf brauchbare, auch für den deutschen Theologen beachtenswerthe Einzelnheiten des anglicanischen Commentars eingehe, muß ich zur Rechtfertigung meines scharfen Urtheils noch auf den negativen Gesamtnutzen des Werkes, auf die von den Verfassern nicht beabsichtigte Selbstwiderlegung ihres Standpunktes näher hinweisen.

Zur Vergleichung bietet sich hier ein kürzlich von dem Lutheranerverein zu Dresden besonders herausgegebener interessanter Aufsatz dar, welchen der deutsche Amerikaner C. F. W. Walther 1871 in „Lehre und Wehre" veröffentlicht und mit dem Titel „Was lehren die neueren orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration?" versehen hat. Nach Walther (vgl. S. 24) „zerstört Thomasius mit seiner Leugnung der Thatsache, daß der heilige Geist die Schrift dictirt hat, das ganze Christentum". Man sieht aus dem sehr unedeln Tone, in welchem dieser starkgläubige Lutheraner die weniger gläubigen deutschen Theologen angreift, zur vollen Genüge, daß es dem Manne mit der Behauptung der streng orthodoxen Inspirationslehre bitterer Ernst ist; aber ein Schalk hätte nicht leicht eine vernichtendere Kritik jener Lehre bieten können, so daß Walthers Aufsatz von angehenden Theologen mit Nutzen gelesen werden mag. Denselben Nutzen darf man sich von dem anglicanischen Bibelwerke um so mehr versprechen, als es neben seiner Starkgläubigkeit gar auffallende Spuren von Schwachgläubigkeit aufweist. So wird zu Gen. 36, 31 dem Leser der starke Glaube zugemuthet, daß die Worte [1]) für Moses ganz natürlich seien; dem Bischof scheint aber im Hinblick auf die nichttheo-

---

[1]) Die schillernde Art des Apologeten zeigt sich darin, daß er übersetzt: „während bis jetzt die Kinder Israel keinen König haben", und daß er doch nicht wagt, das Präteritum der kirchlichen Uebersetzung (ehe regierte) für falsch zu erklären.

logischen Leser nicht ganz wohl bei dieser Zumuthung zu sein, da er voll Vorsicht die Möglichkeit einer Interpolation als äußerstes Zugeständnis, welches man der Kritik machen könne, voranstellt. Der Bischof von Ely sucht in der allgemeinen Einleitung zum Pentateuch (S. 1—20) und in der Einleitung zur Genesis (S. 21—30) die mosaische Abfassung und geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser Bücher in der bekannten Weise zu verteidigen und findet vom Buche Josua an bis zum Neuen Testamente und den Worten Jesu Christi eine ununterbrochene Kette von Zeugnissen für die Verfasserschaft des Moses. Von der kritischen Bedeutung des Wechsels der Gottesnamen hat Dr. Browne natürlich keine Ahnung; ja sein europäisches Auge sieht die 35malige Nennung Elohims durch den semitischen Verfasser des Stückes Gen. 1, 1 bis 2, 3 zu einer einmaligen zusammenschrumpfen, so daß the romance of modern criticism in ihrer ganzen Blöße dasteht. Es bedarf hier keiner weitern Proben der endlosen und allem gesunden Wahrheitsgefühle widerstrebenden Künsteleien und Textverdrehungen, mit welchen die neuere Orthodoxie in ihrem hoffnungslosen Kampfe gegen die Wissenschaft die vermeintlich vom Unglauben bedrohten Heiligtümer zu schützen sucht; in Deutschland, welches den Anglicanern ihre wichtigsten Hülfsmittel liefert, gehen diese Künste noch zu stark im Schwange, als daß sie uns unbekannt sein könnten.

Vom sittlichen und wissenschaftlichen Standpunkte aus ist die Würde der Polemik zu loben, welcher die anglicanischen Gelehrten sich befleißigen, sowie die im ganzen überaus vorsichtige, wenig absprechende Art ihrer Erörterung. So wird zwar S. 53 Abels Name nach dem Hebräischen als „Hauch" gedeutet, aber doch die Möglichkeit gesetzt, daß Eva's zweiter Sohn ursprünglich einen tröstlicheren Namen getragen habe; wol unbewußt hat sich also Dr. Browne die Deutung nach dem assyrischen habal (d. h. Sohn, vgl. Schenkels Bibellexicon, Bd. III, S. 507) offen gehalten. Räth der mögliche Fortschritt der Wissenschaft zur Vorsicht im Urtheilen, so thut dies der Hinblick auf manche vielleicht immer bleibende Schranken des menschlichen Wissens nicht minder; es fragt sich daher nur, ob das anglicanische Werk von der an sich löblichen

Anwendung der Kategorieen des Wahrscheinlichen und Möglichen den rechten Gebrauch gemacht habe. Schon oben habe ich darauf hingewiesen, daß das Werk manche Möglichkeiten stehen läßt, welche von der tiefer gegründeten Wissenschaft längst beseitigt sind; aber auch abgesehen von diesen leider zahlreichen Fällen zeigt sich der ganze Commentar mehr oder weniger von einem Gefühle der Unsicherheit durchzogen, welches der modernen Apologetik ebenso naturgemäß anklebt, wie es der freien und frohen wissenschaftlichen Untersuchung fremd ist, und welches nur als unbewußte Aeußerung der sich geltend machenden Wahrheitsliebe dem über alle Schwierigkeiten dreist sich hinwegsetzenden Trotze gegenüber unsere Achtung verdient.

Um die zuletzt gerügte Unsicherheit näher zu kennzeichnen, will ich die verschiedene Stellung kurz erwähnen, welche das anglicanische Werk und der ihm nahe verwandte, jedoch wissenschaftlich etwas höher stehende biblische Commentar Keils zu den Fragen vom Ursprunge der Opfer, von der Ausdehnung der Sintflut und dem Alter des Menschengeschlechts einnehmen. Während Keil (Genesis und Exodus, 2. Aufl., S. 71) erkannt hat, daß Adams Söhne die Opfer aus freiem Antriebe ihrer göttlich bestimmten Natur darbringen, daß also der Ursprung der Opfer weder von einem positiven göttlichen Gesetze herzuleiten, noch als menschliche Erfindung zu betrachten sei, redet der Bischof von Ely (S. 53) über diese nur für einen beschränkten Supranaturalismus in Frage kommende Alternative hin und her, wagt aber selbst keine Entscheidung, weil die Schrift darüber schweige, ob die Opfer eine menschliche oder eine göttliche Anordnung seien. Im Berichte von der Sintflut findet Keil mit Recht die Allgemeinheit derselben ausgesprochen und bemerkt S. 102 einfach: „Mag immerhin die Physik und gesamte Naturwissenschaft eine universale Flut von solcher Höhe und Dauer aus den ihr bekannten Naturgesetzen nicht begreifen können, so berechtigt dieses Nichtbegreifen durchaus nicht zu Zweifeln an der Möglichkeit eines solchen von dem allmächtigen Gotte über die Erde verhängten Ereignisses". Allein zu solcher Kühnheit vermag sich der nicht bloß für gläubige Theologen schreibende Bischof nicht aufzuschwingen. Er findet die jetzt in Süd-

amerika und Neuseeland lebende Thierwelt für die allgemeine Flut bedenklich, ohne diese geradezu zu verwerfen, und möchte sich gerne für eine partielle Flut entscheiden; aus der ganzen Erörterung, die den Eindruck eines wahren Eiertanzes macht, hebe ich noch hervor, daß die Familie Noah nach Gen. 4, 22 wahrscheinlich im Besitze eines Bleilothes zur Messung der 15 Ellen sich befand, und daß dem Bischofe, weil ja niemand wisse, wo die Arche mit dem Augenzeugen von Gen. 7, 19. 20 damals steckte, die flache Gegend um Babylon als Oertlichkeit der Erzählung sehr einleuchtet, in which case but a moderate depth of water would have sufficed to cover all the highest hills under the whole canopy of heaven. Noch schlimmer fährt Dr. Browne mit seiner Stellung zur biblischen Chronologie. Keil (S. 127) weiß, daß nach derselben die Welt im Jahre 4157 v. Chr. geschaffen wurde, und macht sich keine Sorgen darüber, daß seine Rechnung, wonach die elfte Generation, von Noah's Söhnen ab gerechnet, schon über 25 Millionen, wo nicht gar über eine Viertelmilliarde Menschenkinder zählte, den Gegnern als „lächerliche Thorheit" (S. 99) erscheinen könnte. Dem Bischofe aber wird in der Enge der biblischen Zeiträume nicht wohl; wie er zwischen dem ersten und zweiten Verse der Genesis unberechenbar lange Zeitalter unterbringt, so bedarf er auch für das Alter des Menschengeschlechts einer größeren Ausdehnung und scheint sich selbst bei den Zahlen der LXX nicht zu beruhigen. Dabei ist indes der Bischof viel zu vorsichtig, um den Ergebnissen der Naturforscher zwingende Gewißheit zuzugestehen, sondern er begnügt sich (S. 62 ff.) mit der tröstlichen Aussicht, daß man schlimmsten Falls [1]) in den Genealogieen von Gen. 5 u. 11 Schreibfehler annehmen könne; ja, er behauptet, daß absichtliche Irrtümer der Copisten, wie allen Kritikern wohl bekannt sei, die allgemeine Integrität des Textes noch nicht gefährdeten. Freilich sind „absichtliche Irrtümer" im „Worte Gottes"

---

1) Ein solcher Fall trete ein, falls die Physiologie schließlich bewiese, daß die Langlebigkeit der Patriarchen ohne fortgesetztes Wunder unmöglich war. Welche Ketzerei, daß der Bischof a continued miracle nicht glauben will!

so befremdlich, daß Browne seine Leser warnt, man dürfe solche Textcorruptionen nicht leichthin annehmen; indem er aber unter Berufung auf die unvollständigen Genealogieen der Evangelisten die Hypothese aufstellt, daß der ursprüngliche Verfasser der Genealogieen in Gen. 5 u. 11 nur die Hauptrepräsentanten mit Weglassung der unbedeutenden Glieder des Geschlechts gegeben habe, und daß die Vertuschung der Lücken in den jetzt ununterbrochen vom Vater zum Sohne fortschreitenden Listen auf Rechnung eines späteren Schreibers zu setzen sei, so beruhigt er sich mit dem eiteln Troste, daß solche Hypothesen doch viel wahrscheinlicher seien als diejenigen der neueren kritischen Schule, welche die geschichtliche Glaubwürdigkeit der früheren Bücher der Bibel verwerfe.

Wie man auch über die Hypothesen des anglicanischen Commentars denken mag, z. B. über die Meinung, Zoroaster habe am Hofe des Darius viel vom Propheten Daniel gelernt (S. 36), immerhin ist anzuerkennen, daß die Hypothesen deutlich als solche gegeben werden. Eine große Förderung der Wissenschaft darf man von dem kirchlichen Werke schon darum nicht erwarten, weil das Hauptabsehen desselben natürlich auf Mittheilung sicherer Ergebnisse gerichtet sein muß. Entspricht nun auch der Ertrag, welchen die heutige anglicanische Theologie aus der bisherigen Schriftforschung zieht, den Ansprüchen der wirklichen Wissenschaft nur sehr unvollkommen, so dürfen wir doch billiger Weise die Kluft nicht vergessen, welche leider zwischen der officiellen oder officiösen kirchlichen Erklärung und Uebersetzung der Bibel und den Forderungen der Wissenschaft auch in Deutschland noch übermäßig groß ist. Das anglicanische Werk wird sehr viele Irrtümer fortpflanzen und kann durch die Bestärkung vieler Leser in ihren irrigen Ansichten nur schädlich wirken; sehe ich aber auch davon ab, daß ich keiner Kirche das Recht bestreite oder vielmehr ihre Pflicht leugne, das ihrer Theologie gegebene Verständnis der heiligen Schrift auch weiteren Kreisen ihrer Mitglieder auf zweckmäßige Weise zugänglich zu machen, und daß ich ja überhaupt von keiner Kirche Unfehlbarkeit verlangen kann, so glaube ich mich in der Hoffnung nicht zu täuschen, daß das anglicanische Werk im ganzen mehr Segen stiften als Schaden anrichten wird. Wie der mir vorliegende Band sehr

sorgfältig gedruckt[1]) ist, so kann ich dem Commentar das Lob einer sehr zweckmäßigen Einrichtung nicht versagen. Die Geschichte der Exegese ist sorgfältig berücksichtigt. Anstatt auf erbaulichen Wortschwall auszugehen, haben sich die Verfasser redlich bemüht, dem Leser den sprachlichen und geschichtlichen Thatbestand nach ihrer eigenen und nach der Gegner Anschauung vorzuführen und zu erläutern. In dem reichhaltigen Stoffe findet der wißbegierige Leser vieles, das ihn in seinem Schriftverständnisse fördern kann; wer Wahrheitsliebe mit einiger Urtheilskraft verbindet, mag sich auch häufig genug der Leitung seiner Führer entziehen.

Es würde mich zu weit führen, wollte ich noch auf viele Einzelnheiten des Commentars eingehen, der nicht selten, z. B. Ex. 38, 8 und Lev. 3, 5, neueren deutschen Auslegern gegenüber das Richtige vertritt. Mit besonderer Sorgfalt sind die geographischen und archäologischen Fragen behandelt, z. B. S. 697—700 über die Lage von Kades; irrig (vgl. Schenkels Bibellexicon) heißt es zu Ex. 15, 23, daß Burckhardts Bestimmung von Mara jetzt allgemein angenommen sei. Sehr gut ist S. 336 f. die Vertheilung der zehn Gebote auf die zwei Tafeln, während Sam. Clark zu Lev. 1, 4 die von A. Merx in Hilgenfelds Zeitschrift (1863, S. 72—77) richtig entwickelte Bedeutung der Handauflegung offenbar nicht gekannt hat. Ueber den Aussatz (S. 559 ff.) sind die neueren Untersuchungen der englischen Aerzte mitgetheilt, welchen ein reiches, am Mittelmeer, in Indien, China, den afrikanischen und nordamerikanischen Colonieen und Westindien gesammeltes Material zu Gebote stand. Namentlich der Herausgeber Cook, der S. 443—492 zwei Abhandlungen über die Beziehungen der ägyptischen Geschichte zum Pentateuch und über die ägyptischen Wörter im Pentateuche bringt, zeigt sich mit den Arbeiten der Aegyptologie recht vertraut, welche er nicht ungeschickt im apologetischen Interesse verwerthet. Man wird S. 258 f. die Mittheilungen über die ägyptische Erziehung gerne lesen, auch S. 307 die ägyptische Analogie zu den schalîschim und S. 669 die Bemerkung zum Eifersuchtsgesetze

[1]) Ein Druckfehler steckt in dem arabischen Worte auf S. 265; weitere Versehen dieser Art, z. B. S. 477, sind sehr selten.

aus dem durch Brugsch übersetzten Romane von Setnau; wenngleich mir nicht einleuchtet, daß Moses das Num. 5, 23 Gesagte einem ägyptischen Brauche entlehnt habe, wie Espin geradezu behauptet, so freut mich doch, daß der anglicanische Theologe die dort erwähnte Handlung für sein Theil als eine rein symbolische betrachtet, anders als Keil, der das Fluchwasser nicht mehr schlecht Wasser sein, sondern sacramentlich wirken läßt, wie er denn gegen Bähr und Kurtz, die den Fluchtrank als Symbol und Unterpfand der Strafe fassen, von seinem lutherischen Standpunkte aus bemerkt, das sei dieselbe Scheidung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, deren sich die reformirte Abendmahlslehre schuldig mache.

Doch das bisher Beigebrachte genüge uns zur Kennzeichnung des großen anglicanischen Werkes, welchem ich den besten Fortgang in der Hoffnung wünsche, daß in den folgenden Bänden manche Mängel, die ich jetzt rügen mußte, vielleicht mehr zurücktreten werden.

Bonn, im October 1871.

Adolph Kamphausen.

Nachschrift vom Mai 1872.

Ich kann jetzt auf die Beurtheilung verweisen, welche das in England kurzweg The Speaker's Bible genannte Bibelwerk durch H. Ewald in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1871, S. 1454 ff. und durch die beiden katholischen Theologen F. H. Reusch und W. Fell im Bonner Theologischen Literaturblatte 1872, Nr. 3 gefunden hat; Fell geht näher auf die Aegyptiaca ein. Schließlich bemerke ich, daß die oben S. 754 erwähnte Schrift nicht von Walther herrührt, sondern von dem früheren Berliner Dr. Preuß (vgl. Luthardt's Kirchenzeitung 1872, Sp. 252 u. 314).

2.

Logos Spermaticos — Parallelstellen zum Neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen; ein Beitrag zur christlichen Apologetik und zur vergleichenden Religionserforschung von **Edmund Spieß**, Dr. philos., Licentiat und Privatdocent der Theologie an der Universität Jena. Leipzig, Verlag von Wilh. Engelmann 1871. gr.-8. LXIII u. 505 S.

Der Verfasser hat bei der Ausarbeitung dieses Werkes zunächst einen praktischen Zweck verfolgt, der für die apologetische Aufgabe der Kirche zumal nicht zu unterschätzen ist. Die Kirche ist in früheren Zeiten Hand in Hand mit der classischen Philologie gegangen; dieses Einheitsband mußte wegen des Umfangs der zu lösenden Aufgaben mehr und mehr gelöst werden; aus der Trennung ergab sich bald ein Gegensatz, der zur totalen Kluft zu werden drohte. Man hat in neuerer Zeit es sich ernstlich angelegen sein lassen, diesen Gegensatz, in welchen namentlich die Gymnasien Norddeutschlands zum christlichen Glauben getreten waren, zu beseitigen. Es ist jedoch vielfach noch nicht gelungen, wie dies zumal in dem Festprogramm zur Jubelfeier der Schulpforte hervortrat, in welchem folgende auf totalem Misverständnisse der christlichen Lehre beruhenden denkwürdigen Worte sich fanden: Arceas a penetralibus tuis impiam pietatem tenebrionum, hominem malum esse nec nisi credendo impetrare gratiam divinam dictantium: ignavis nulla a deo gratia est, fortibus ultro adest, nec supplicationes, sed virtus et labor firmarunt Herculem! Andererseits findet der Verfasser auch von Seiten vieler Theologen ein ungerechtfertigtes Misachten der classischen Studien. Wenn so der Theologe den Philologen, bemerkt er daher mit Recht, und der Philologe den Theologen nicht mehr versteht, so kann die Komödie oder vielmehr die Tragödie der Irrungen nicht ausbleiben.

Diese Kluft auszufüllen und das beiderseitige Misverständnis zu heben, hat der Verfasser diese Arbeit unternommen, die er seit Jahren mit hingebender Liebe und großer Ausdauer verfolgte, denn natürlich fordert gerade eine solche Arbeit einen ausdauernden Fleiß, da er die griechische Literatur aller Jahrhunderte bis herab auf die Zeit Hadrians zu diesem Zwecke durchzuforschen hatte. Er wollte Epiktet, den Landsmann des apostolischen Vaters Papias, nicht ausschließen, obgleich einige der Ansicht sind, er sei heimlich Christ gewesen, indessen läßt sich hiefür wenigstens aus seinen Schriften kein stringenter Beweis führen, da diese über das Niveau heidnischer Bildung sich nicht erheben. Andererseits ist gerade er einer der biedersten und edelsten Charaktere unter den Epigonen griechischer Weltweisheit gewesen und führt bis an die Schwelle des Christentums hin, wie Dr. Grosch im Programm des Gymnasiums zu Wernigerode vom Jahre 1867 schon dargelegt hat.

Daß eine derartige, der vergleichenden Religionserforschung dienende Arbeit zeitgemäß sei, thut sich auch dadurch kund, daß von anderer Seite her ein ähnliches Ziel verfolgt wurde. Prof. Schneider ließ im Jahre 1865 seine „Christlichen Klänge“ erscheinen, in denen er eine Blumenlese der schönsten Stellen aus den griechischen und römischen Classikern, soweit sie sich mit christlichen Wahrheiten berühren, darbot. Er hat dieselben im Anschlusse an den Katechismus Luthers und die ihm beigefügten Sprüche bearbeitet; unser Verfasser hingegen entschied sich für eine andere Methode. Er nahm das Neue Testament zum Ausgangspunkte und fügte nun nach der Reihenfolge seiner Bücher und Kapitel die den bedeutendsten Stellen derselben entsprechenden Parallelen aus den griechischen Classikern bei. Es fragt sich daher, ob diese Behandlungsweise jener vorzuziehen und ob überhaupt eine derselben das wünschenswerthe Ziel zu erreichen vermöge.

Nach unserer Anschauung gestehen wir diesen beiden eingeschlagenen Wegen eine praktische Berechtigung zu, können sie aber noch nicht als das zu erstrebende Ziel bezeichnen. Eine derartige Sammlung einzelner losgerissener Sprüche muß nothwendig viele ·gel und Gebrechen mit sich führen, welche sich allerdings um

des praktischen Zweckes willen übersehen lassen, die aber doch schwer genug wiegen, um sie hier nicht übergehen zu dürfen.

Sollen derartige Arbeiten wissenschaftliche Bedeutung erlangen, so müssen sie in das Princip und die innere genetische Entwicklung der griechischen Religion einführen, müssen uns nicht bloß einzelne bedeutende Aussprüche der großen Geister Griechenlands aufzeigen, sondern ihre Grundanschauung uns erläutern. Nur von dieser aus können wir den Sinn und die Tragweite jener Sentenzen ermessen. Es mag ja manches ähnlich lauten und ist doch im tiefsten Grunde anders gedacht; wir verstehen eben das Einzelne nur im Zusammenhange mit dem Grundgedanken. Das zu erstrebende Ziel muß daher ein unendlich höheres sein. Wir bedürfen einer systematischen Darstellung der Theologie der alten Griechen, welche aber viele Vorarbeiten der Art, wie sie der selige Nägelsbach so vortrefflich begonnen hat, voraussetzt. Es muß zuerst die theologische Gedankenwelt der einzelnen bedeutendsten griechischen Classiker genügend beleuchtet sein, um sodann auf diese Vorarbeiten gestützt eine Theologie des Ganzen ausbauen zu können, man muß die innere Entwicklung der griechischen Religion zuerst ermittelt haben, um eine gründliche Einsicht in ihr inneres Wesen zu erhalten. Dieselbe Aufgabe würde sich dann für die verschiedenen anderen Culturvölker des Altertums erneuen. Es erschließt sich damit ein Gebiet, dessen Umfang von größter Ausdehnung ist.

Doch das vorliegende Werk hat sich diese Aufgabe auch nicht setzen wollen, es will nur Bausteine hiezu geben oder, wie der Verfasser selbst sagt, einen Beitrag zur vergleichenden Religionserforschung liefern. Andere mögen das auf andern Gebieten der Völkerwelt thun. So sucht denn jeder nach Perlen, unbekümmert darum, daß die Zahl derselben sich vermehren und dadurch die eignen im Preise sinken möchten; der eine sammelt hier, der andere dort die Lichtstrahlen und freut sich zu sehen, daß Gott der Herr auch die Heiden nicht ohne Licht und Offenbarung gelassen hat. Solches Vergleichen des Gefundenen mit unserer Religion, setzt er hinzu, ist lehrreich und heilsam, indem wir dadurch unsern allerheiligsten Glauben besser kennen und schätzen lernen.

Von diesem praktischen Gesichtspunkte aus haben wir des-

halb auch das vorliegende Werk zu betrachten und finden in demselben einen bedeutenden Schatz für den Geistlichen in seinen verschiedenen Berufssphären.

Hier entsteht nun aber die Frage, ob für diese praktischen Zwecke nicht eine mehr systematische Zusammenstellung dieser einzelnen Aussprüche der großen Geister des Altertums etwa nach den Hauptstücken des Katechismus oder nach den locis der Dogmatik zweckmäßiger wäre. Jene Methode hat Schneider eingeschlagen, und sie hat gewiß viel für sich. Der Verfasser unseres Buches hält sie zwar für unglücklich und unzweckmäßig gewählt, allein seine Gründe sind uns nicht überzeugend. Er sagt: der Katechismus Luthers sei nur eine Autorität zweiten Ranges. Allein es handelt sich hier gar nicht um die Autorität des Buches, sondern zunächst darum, ob es nicht zweckmäßig sei, dem praktischen Geistlichen eine Blumenlese der tiefsinnigsten Aussprüche des Altertums im Anschlusse an einen Katechismus überhaupt zu geben. Dies aber bejahen wir unbedingt, da es jedenfalls wichtig ist, auch bei Ertheilung des Religionsunterrichtes auf einzelne bedeutungsvolle Stellen der Alten, welche entweder die Verwandtschaft oder den Gegensatz zur christlichen Lehre beleuchten, Rücksicht zu nehmen. Der Verfasser erkennt diese Zweckmäßigkeit einer solchen Verwendung jener Aussprüche selbst an, indem er sagt: Wo immer das Werk des Evangeliums getrieben wird, überall werden sich mit und neben dem Worte der heiligen Schrift auch die goldhaltigen Aussprüche und die lehrreichen Exempel aus dem Heidentum erfolgreich und dankbar verwerthen lassen und den Hörern Interesse abgewinnen und Freude machen. Er betont mit Recht die Wichtigkeit dieser Verwerthung bei dem Unterrichte der Jugend in den Gymnasien. Denn diese knüpft die beiden großen Gedankenreihen, die altclassische und die christliche, welche auf der Schule wie im Leben so oft ganz unvermittelt neben einander herlaufen, an einander an und sucht eine Berührung und einen Ausgleich zwischen den Ideen der antiken und der christlichen Welt anzubahnen. Dieser Unterricht aber schließt sich ja doch, selbst auf Gymnasien, meist an den Katechismus selbst oder wenigstens dessen Stufengang an. Wird also diese Auswahl heidnischer Sentenzen im Anschluß an den Katechismus geboten, so

ist dieses die sachlich entsprechendste Weise, erleichtert dem Lehrer am meisten das Aufsuchen des nöthigen Stoffes und bewahrt am besten vor Zersplitterung desselben, da hier eine systematische Ordnung vorliegt. Der Verfasser entgegnet nun zwar, die Einrichtung des Katechismus sei ja doch keineswegs systematisch, noch wissenschaftlichen Anforderungen und Zwecken entsprechend. Allein ob dies auch von einzelnen Theilen gelten mag, im ganzen und großen ist der Katechismus Luthers wenigstens nach einem wohl durchdachten Principe aufgebaut, und seine Hauptstücke stehen in so lichtem und schönem Zusammenhang, daß es jedem Lehrer leicht sein muß, den betreffenden locus zu suchen. Das aber ist ja doch am Ende die Hauptsache. Soll nun aber zwischen verschiedenen Katechismen gewählt werden, so kann die Wahl gar keine zweifelhafte für uns sein. Luthers Katechismus ist der verbreitetste in unserer Kirche, ist der am einfachsten gegliederte, führt in wunderbarer, großartiger Kürze die ganze Heilswahrheit uns vor Augen.

Allein in diesem Falle, daß also eine mehr systematische Zusammenstellung des Verwandten stattfindet, ist es nun allerdings nicht genug, bloß einige Parallelen oder auch einige den Gegensatz der Anschauung des Alten Testamentes kennzeichnende Stellen zu häufen, sondern wir verlangen dann eine eingehendere Darlegung des ganzen Verhältnisses, in welchem die Glaubensüberzeugung des antiken Heidentums bei einem bestimmten locus zu der christlichen Bezeugung über denselben Punkt steht. So nur kann man eine tiefere Einsicht in die Verwandtschaft, sowie in den Unterschied der beiden Anschauungen gewinnen. Jede andere Behandlung läuft immer Gefahr, in einen puren Mechanismus zu verfallen und uns am Ende durch die Aehnlichkeit der Worte zu täuschen, während der denselben zu Grunde liegende Gedanke ein total anderer ist. Auch mag sich ja hie und da bei einem Classiker ein den christlichen Lehren verwandter Ausspruch finden, während andere entgegengesetzte Aussprüche desselben uns zeigen, daß wir jenes einzelne dictum sehr zu restringiren haben. Einzelne Parallelen thun es also nicht, sondern wir müssen vor allem die Totalanschauung kennen, um in ihrem Lichte das Einzelne zu würdigen. So nur vermag dann der Lehrer, gründlichen Bericht über die Verwandt-

schaft und Verschiedenheit heidnischer und christlicher Lehre in den einzelnen Glaubenspunkten zu geben.

Wenn wir damit die Berechtigung einer solchen Parallelisirung heidnischer Weisheit mit christlicher im Anschluß an den Katechismus gegenüber dem Verfasser bestimmt behaupten, so sprechen wir hingegen seiner Behandlungsweise die Berechtigung nicht ab, sondern sagen, sie hat ein praktisches Recht und eine eigentümliche Bedeutung neben jenen. Sie ist uns ebenfalls noch nicht das Ziel, das zu erstreben ist, aber wohl eine werthvolle Vorbereitung zu diesem Ziele. Er hat also die Sentenzen der griechischen Weisen den einzelnen verwandten Stellen des Neuen Testamentes beigefügt, namentlich den sedes doctrinae die correspondirenden dicta der Profanschriftsteller beigeschrieben. Diese Sammlung ist nun entschieden für die gelehrte Exegese, wie für die praktische Auslegung der Schrift, sowie für die erbauliche Privatlectüre des Wortes Gottes höchst wichtig und damit uns ein wirklicher Schatz dargeboten, der unsere besondere Empfehlung verdient, weil er gewiß zu großem, unschätzbarem Segen für die Gemeinde werden kann. Wir können es uns nicht anders denken, als daß jeder Bibelausleger, wo er auch diese seine Aufgabe zu vollführen hat, mit Freuden nach dieser Gabe greife und sie allerdings in rechtem Maße, aber doch alle Zeit gebrauche. Es liegt gewiß ein Segen in dieser Sammlung von Kernsprüchen der Alten, und dieser Segen ist auch weitern Kreisen dadurch ermöglicht, daß der Verfasser dem griechischen Texte die deutsche Uebersetzung nach den besten Anleitungen beifügte.

Wir dürfen es zur Ehre der katholischen Kirche sagen, daß ihre Gelehrten längst die Verwerthung der Studien des classischen Altertums für das tiefere Verständnis der Bedeutung des Christentums als nothwendig erkannt haben und mit gutem Vorbilde in trefflichen Schriften uns vorangegangen sind. Wer schätzte nicht die Arbeiten Hanebergs und Lasaulx' insbesondere, der anderen trefflichen Leistungen von Männern dieser Kirche gar nicht zu gedenken? Auch unser Verfasser versagt ihnen diese Anerkennung nicht. So möge unsere Kirche hinter jener nicht zurückbleiben. Auch aus diesem Grunde haben wir das schätzbare Werk des Herrn Verfassers mit Freuden begrüßt. Es ist hier ein schönes, gemein-

sames Gebiet, auf dem wir beide Gemeinschaften in edelm Wetteifer arbeiten können.

Der aus solchen Studien erwachsende Segen soll auch unserer Kirche mehr und mehr zu gute kommen. Mit Recht sagt der Verfasser: „Griechenland hat unter den heidnischen Nationen ein besonders reiches Maß der göttlichen Erleuchtung erhalten; in den Seelen seiner Weisen leuchten helle Strahlen des *λόγος σπερματικός*. Bei allen Verirrungen des natürlichen Menschen ist hier die angeborene Gemeinschaft mit Gott nicht gelöst; das Licht schien in die Finsternis. Andererseits dient eben diese Vergleichung dazu, die Herrlichkeit des Wortes Gottes zu erkennen. Gerade die Nebenordnung des Edelsten, was die Classiker bieten, zeigt, in welch himmlischem Glanze die christliche Wahrheit neben diesen prachtvollsten Edelsteinen der Erde glänzt, gleich der durchdringenden Klarheit der Gestirne des Himmels neben dem schönsten irdischen Lichte."

Wenn nun der Verfasser sich in seiner Auswahl nur auf die Griechen beschränkte und die Lateiner von seinem Werke ausschloß, so können wir dies zumal im Anblicke des bedeutenden Umfanges seines Buches, das ausschließlich doch nur griechische Weisheit enthält, nur billigen. Aber den Wunsch hätten wir gehabt, daß er wenigstens bei wichtigen und bedeutungsvollen Stellen, namentlich wenn römische Schriftsteller Neues oder in besonders edelm Ausdrucke Verabfaßtes bieten, auf diese Schriften hingewiesen hätte, ohne die Stellen ganz mitzutheilen. Schon die Verweisung auf den Ort, wo sich die Stelle verzeichnet findet, hätte genügt. Der Verfasser hat dieses hie und da gethan, allein nicht ausreichend, was deshalb zu beklagen ist, da doch nicht mit Sicherheit feststeht, ob er zu einer Sammlung auch aus den lateinischen Classikern kommen wird. Da die lateinischen Classiker sehr vielfach, sogar auch in Uebersetzungen, verbreitet sind, so wäre die bloße Angabe des Ortes der Stelle hinlänglich hinreichend gewesen.

Allerdings wird uns der Verfasser darauf hinweisen, daß so der Umfang des Buches unverhältnismäßig vergrößert worden wäre, allein dies hätte sich durch Weglassung anderer Punkte, die wir wenigstens nicht für gleich nöthig halten, ausgleichen lassen.

Dazu rechnen wir besonders die vielfachen Citate aus dem Alten Testament.

Der Verfasser legt allerdings gerade hierauf einen besonderen Nachdruck und versichert uns auch, daß er gerade auf die Ausstattung mit Hinweisen auf das Alte Testament viele Mühe verwendet habe, mehr, als es den Anschein hat. Ja es hat auch gewiß etwas Sinniges; denn die Sprüche des Heidentums neben den Mittheilungen aus dem Alten Testamente in ihrer gegenseitigen Verwandtschaft zu erblicken und so recht deutlich die beiden Ströme zu überschauen, die gleichheitlich bestimmt waren, zu einer Zeit in den großen Strom des Christentums zu münden oder eigentlich ihn erst zu bilden, hat gewiß etwas für sich; man erkennt sofort die leitende Hand Gottes in beiden und sieht, wie unter ganz verschiedenen Verhältnissen durch göttliche Führung doch dieselben oder ähnliche Erkenntnisse reiften. Allein vom praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet scheint uns dieses Bemühen ziemlich vergeblich. Die Zahl der Ungläubigen und in der Bibel gänzlich Unbekannten, die sein Buch benutzen werden, wird eine sehr geringe sein, und Bibelfreunde haben so viele Mittel, die Parallelen des Alten Testaments zu finden, daß diese Beigabe wenigstens nicht als eine nöthige erscheint.

Wir billigen es ferner nicht, und zwar in dem oben bezeichneten Interesse, daß der Verfasser die gleiche Stelle und zwar ziemlich häufig und meist wieder vollständig an mehreren Orten wiederholt, während eine einfache Hinweisung auf das gebrachte Citat genügen würde. Dadurch wird der kostbare Raum unnöthiger Weise vergeudet. Ueberhaupt ist es bei der Methode des Verfassers ziemlich schwer, die rechte Vertheilung des Stoffes zu treffen, da natürlich Verwandtes im Neuen Testamente öfters wiederkehrt. Da bleibt natürlich nichts anderes übrig, als bei verwandten Stellen auf jene zurückzuweisen, in denen die nöthigen Parallelen schon gegeben sind, und es wird nun wichtig, diese Zurückweisungen genau anzubringen. Wir haben solche öfters vermißt, z. B. bei 1 Joh. 5, 2 wäre auf das Citat zu Matth. 7, 14 zu verweisen, ebenso in der Stelle Matth. 5, 12. Auch Jud. 12 sollte die Stelle Matth. 7, 15 in Erinnerung gebracht sein, bei Jak. 1, 22 die Stelle Matth. 7, 24.

Aehnliches wünschten wir an noch vielen andern Stellen. Ebenso unnöthig sind Hinweisungen auf verwandte neutestamentliche Stellen, wenn dort keine Parallelen aus griechischen Classikern gegeben sind, denn jene findet man ja ohnedem schon in jeder Bibel bezeichnet. Solches geschieht z. B. bei Matth. 7, 17; 10, 28.

Die Methode des Verfassers, wo möglich jeder bedeutendern Bibelstelle eine Parallele beizugeben, hat natürlich für den praktischen Gebrauch viel für sich; allein andererseits fühlt man doch auch sehr merklich den Misstand, daß dadurch Verwandtes allzusehr auseinandergerissen werde. Man vergleiche z. B. die zu Matth. 6, 27 u. 31 gebrachten Parallelen. Im Grunde enthalten beide denselben Gedanken, mußten aber doch, um auch dem andern Verse ein Citat zukommen zu lassen, auf diese beiden Verse vertheilt werden. Wäre es hier nicht besser und praktisch angemessener, das Verwandte bei der sedes doctrinae zusammenzustellen und dann bei Aehnliches enthaltenden Versen auf dieselbe zurückzuweisen. Jedenfalls ersparte der Leser Zeit, während er nun an verschiedenen Orten nachzuschlagen hat. Man vergleiche z. B. die zu Matth. 7, 1 und Luk. 6, 37 gegebenen Citate, und man wird diese Beobachtung bestätigt finden.

Durch Vermeidung dieser Mängel wäre also Raum gewonnen und ließe sich noch manches berücksichtigen, was hier übergangen ist. So haben wir uns z. B. gewundert, zu der schönen Stelle Matth. 7, 6. 7 gar keine Parallele zu finden. Doch ist es sehr natürlich, daß bei einem derartigen ersten Versuche sich Mängel finden, und namentlich bei einer Arbeit von diesem Umfange gar vieles erst nachgeholt werden muß. Dessen ist sich der bescheidene Verfasser auch bewußt und spricht sich demgemäß in seiner Einleitung darüber also aus: „Daß die Sammlung trotz aller darauf verwandten Mühe und Sorgfalt nicht vollkommen ist und zum Theil der Vervollständigung, zum Theil der Sichtung und Ausscheidung bedarf, verkennt der Verfasser selbst am wenigsten“ — und eben die Theilnahme an diesem Werke und die Freude über diese Arbeit bewegt uns, auch unsere Wünsche nicht zu verschweigen.

Gewiß ist dieses Werk von jedem Bibelfreunde, von jedem, der eine Gewinnung der Feinde des Evangeliums sucht, mit Freuden

zu begrüßen. Selbst der, der nichts vom Worte Gottes wissen wollte und nur eine Sammlung der erlesensten Sprüche des Altertums begehrt, würde hier sein Verlangen gestillt finden. Zudem hat der Verfasser auch keineswegs die Parallelen ohne alle Erläuterung gegeben, sondern er hat an geeigneten Orten auch treffende Bemerkungen beigefügt, so z. B. auf S. 68 über die Pietät der Griechen gegen Verstorbene, über die Bedeutung der Berge bei den Alten, S. 138 über die Symbolik der Schlange, S. 160 über die Geltung des Sokrates, S. 182 von der hohen Werthschätzung des Gebetes bei den Griechen, S. 220 über die Trostlosigkeit des Altertums, S. 238 über den Zufall, S. 340 über die Mysterien der Alten, S. 438 über die Bethörung des Sinnes, und seine Einleitung insbesondere stellt in anziehender, lebendiger Weise den Gegensatz des Heidentums und Christentums dar und ist reich an ergreifenden und herrlichen Bemerkungen über dieses Thema, indem sie zeigt, daß unsägliche Wehmuth wie ein trüber Duft über das ganze Altertum ausgegossen sei.

Aber eben um dieser Vortrefflichkeit des Ganzen willen sei auch der Mängel gedacht, deren Verbesserung wir bei einer spätern Ausgabe wünschen. Zunächst wird das Werk einer gründlichen Revision behufs Ausscheidung des Unpassenden bedürfen. Wir bezeichnen nur einzelne solcher Stellen. So führt der Verfasser zu Rahels Klage (Matth. 2, 18) eine Stelle an, die sagt, die Natur, welche dies geredet, solle man nicht schelten, — jedenfalls ein Gedanke, welcher der Schrift ganz fremd ist. Zu Kap. 3, 2 über die Buße setzt er den Ausspruch, nur Zeus erkenne sich selbst, was wieder hier nicht zutrifft. Die zu Kap. 4, 16 gegebenen Parallelen sind zwar sehr schön, aber hier durchaus nicht am geeigneten Orte. Das Wort Epiktets: „Was man nicht thun darf, das thue auch nicht in Gedanken“, paßt nicht zu Matth. 5, 8, ebenso wenig zu Kap. 7, 11, von der Erhörung des Gebetes, jene Stelle aus Homer: „Gott gewährt dieses, jenes versagt er“, welche doch einen ganz verschiedenen Sinn gibt. Nur dem Wortlaute ähnlich, aber dem Sinne nach von jenem Ausspruche des Herrn über den schmalen Weg ganz abweichend, ist das Wort des Bion, leicht sei der Weg in die Unterwelt, denn man gehe dahin mit geschlossenen Augen.

Auch bei Matth. 8, 12, wo Jesus von der äußersten Finsterniß redet, sehe ich nicht ein, wie das Wort Homers: „Und Dunkel des Todes umhüllt ihn“, eine Parallele sein soll, da dieser doch nur vom leiblichen Tode redet. Die Mahnung des Herrn Matth. 11, 29: „Nehmet auf euch mein Joch ꝛc.“ hat doch gar zu wenig Verwandtschaft mit dem Ausspruche Xenophons: „Im Innern der Seele liegt das Glück und Unglück der Menschen.“ Auf Matth. 12, 43, wo von dem Dämon die Rede ist, der aus dem Menschen vertrieben dürre Stätten sucht, können wir das Wort Plato's nicht wohl anwenden: „Von einem Stachel fortwährend gewaltsam getrieben und die Seele von Unruhe und Reue erfüllt sein“, denn sie handelt ja von menschlichen Zuständen. Auch die zu V. 48 gebrachte Parallele können wir nicht geeignet finden. Wenn Jesus Matth. 19, 21 dem Jünglinge räth, seine Habe zu verkaufen, so ist dieser Gedanke doch weit verschieden von jenem Satze Homers: „Wenn Götter noch je und Erinnyen Arme beschirmen“. Dies mag an einigen Beispielen zeigen, daß nicht immer auf die innere Verwandtschaft der Gedanken die nöthige Rücksicht genommen wurde.

Es liegt natürlich bei dieser Einrichtung des Buches immer nahe, oft nur auf die äußere Aehnlichkeit des Ausdrucks zu sehen und die innere Homogeneität in den Hintergrund treten zu lassen, wie dies auch der Verfasser selbst anerkennt. Doch ist auch in dieser Hinsicht strenge Kritik zu üben und überhaupt der nächste Zweck des Buches im Auge zu behalten. Der Verfasser entschuldigt sich einmal (S. 368) selbst, daß er mehrere Stellen nicht deshalb eingefügt habe, weil er den *λόγος σπερματικός* darin erkannt habe, sondern weil sie nette Analoga böten.

An mehreren bedeutungsvollen Stellen, z. B. den Seligpreisungen (Matth. 5), hätten wir eine bedeutendere Anzahl Parallelen erwartet; hier ist zu wenig geschehen. Ebenso sind zu Matth. 19, 19 für die Kindesliebe zu wenig analoge Aussprüche dargeboten, während doch gerade hiefür die Alten herrliche Aussprüche besitzen. Andererseits erkennen wir an, daß der Verfasser an den meisten Stellen eine vortreffliche Auswahl geboten hat, so wenn er z. B. zu Matth. 13, 27 die herrliche Stelle des Euripides citirt:

„O send ein Licht, zu erhellen den Geist,
Der den Ursprung sucht zu erfahren des Kampfs,
Der die Seele bewegt, und die Wurzel des Leids,
Und die himmlische Macht, die durch Opfer versöhnt,
Die bekümmerte Seele erlöse.“

Oder wenn er zu Kap. 25, 44 die Entschuldigungen des natürlichen Menschen aus Plotinus vernehmen läßt: „Wenn aber die Menschen unfreiwillig böse sind und unabsichtlich so sind, so wird niemand weder die, welche Unrecht thun, beschuldigen, noch auch die, welche es erleiden, als ob sie es durch sich selbst erlitten.“

Vielfach hat der Herr Verfasser auch in beigegebenen Anmerkungen treffende Winke gegeben, so wenn er auf S. 64 darauf aufmerksam macht, daß, während so viele griechische Namen mit φιλο anfingen, doch keiner derselben zum zweiten Theile den Namen einer Gottheit trage — ein bedeutsames Zeichen, daß Liebe zu Gott der hellenischen Welt fremd war. Doch hie und da hätte es einer erläuternden Bemerkung noch bedurft, wo der Verfasser selbst Gegensätze ohne Vermittelung aneinander reiht, so wenn er S. 14 Sprüche, wie diese: „Eine Kunst versteh' ich wohl: dem, der Schlimmes thut, mit schwerem Leid vergelten seine That“, neben das Wort im C. Grachus stellt: „Den Mördern des Tiberius gibst du dich preis, wahrlich in Ehren, um lieber zu leiden, als zu handeln.“ Oder wenn er S. 18 den Glauben des Sokrates mittheilt, daß die Götter alles wüßten, so wäre hier eine kurze Bemerkung über die Verschiedenheit der Ansichten der Griechen wol am Platze gewesen.

Ueberhaupt hätten wir gewünscht, daß der Verfasser sich nicht hauptsächlich darauf beschränkt hätte, nur die verwandten Ideen hervorzuheben und den Contrast nur gelegentlich aufzuzeigen. Er spricht sich selbst in seiner Einleitung hierüber aus, daß er sich daran habe genügen lassen müssen, die Aehnlichkeiten zwischen dem Christentum und Heidentum zu constatiren, da die Unterscheidungslehren ohnehin in die Augen sprängen. Allein zu einer wahrhaft vergleichenden Religionsforschung kommen wir auf diesem Wege sicher doch nicht, ja wir verstehen dann auch nicht das Verwandte genügend, weil wir nicht zu erkennen vermögen, wie weit diese

Verwandtschaft reicht, ob sie nicht vielleicht ein zufälliges Zusammentreffen, ob nicht bloß die Ueberzeugung eines Einzelnen, aber nicht des Volkes ist. Der Verfasser hat dies auch selbst eingesehen und hat daher doch hie und da Ausnahmen gemacht und uns auch den Contrast aufgeführt. Allein doch nicht zur Genüge. Bei Matth. 6, 32: „Nach solchem allen trachten die Heiden", hätten wir wol Belege für das Wort des Heilandes gewünscht; der Verfasser geht über diesen Vers schweigend hinweg, er will ja nur den *λόγος σπερματικός* zeigen. Wenn Jesus Kap. 19, 6 die Scheidung verbietet, so genügt die Stelle aus Xenophon: „Beide besitzen das Haus gemeinsam", nicht; erst durch eine genauere Exposition über die ehelichen Verhältnisse der Heiden wird klar, wie weit der Logos auf sie einwirkte und wie sich göttliche Gedanken mitten in menschlicher Schwachheit geltend machten. Wenn der Verfasser zu Kol. 3, 9 einige Stellen citirt, in welchen sich Heiden gegen die Lüge aussprechen, so sind wir damit allein natürlich noch nicht zu einer Religionsvergleichung befähigt; wir möchten wissen, wie das Heidentum überhaupt sich zur Lüge stellte. Der Verfasser hat das hie und da gethan, wenn er z. B. S. 263 uns die Stellung Plato's zur Sclaverei beschreibt, aber nicht consequent bei allen wichtigen Anschauungen. Er mochte glauben, dadurch seinem Hauptzweck zu schaden, die Verwandtschaft der Ideen des Heidentums darzuthun, wir glauben: mit Unrecht, denn nun müssen wir doch manchen schönen Ausspruch der Alten mit dem Verdachte hinnehmen, er möge mehr die Sprache augenblicklicher Bewegung als tief gewurzelter Ueberzeugung sein.

Die Hauptsache ist doch schließlich die Religionsvergleichung, also die scharfe Beurtheilung des Verwandten wie des Verschiedenen, und das ist auch das letzte Ziel des Verfassers. Dies hat er sich zur Lebensaufgabe gesetzt, der vergleichenden Religionsforschung einen Platz im Organismus der theologischen Disciplin zu erringen, wie er es besonders in seiner Inauguraldissertation: „De religionum indagationis comparativae vi ac dignitate theologica", erstrebt hat, wo er ihre Stellung unter den andern Disciplinen zu erweisen versucht und sie als einen wesentlichen Zweig der Apologetik bezeichnet. Er erstrebt hierin Aehnliches wie Max Müller, der

dies als Aufgabe der Zukunft bezeichnet, die vergleichende Religionswissenschaft als eine besondere akademische Lehrdisciplin aufzunehmen. Natürlich wird sie der Philosoph anders behandeln, als der Theologe. Für letzteren hat sie den Zweck, das Christentum als die Erfüllung alles religiösen Sehnens der Menschheit darzustellen. Damit aber wird sie zu einem Theile der Apologetik, deren Aufgabe es ist, die erhabene Stellung des Christentums über alle Gebilde des religiösen Bewußtseins der Völker nachzuweisen.

Der Verfasser tritt aber nicht mit großen Hoffnungen darauf, daß der vergleichenden Religionsforschung ein Raum unter den theologischen Disciplinen werde zu Theil werden, vor die Männer der Wissenschaft hin. Er meint, es werde diesem Vorschlage gehen, wie Voltaire von den neuen Wahrheiten überhaupt sagt: „Jeder neuen Wahrheit geht es wie den Gesandten civilisirter Staaten unter den Barbaren; erst nach vielen Beschimpfungen und Hindernissen finden sie Anerkennung und Einfluß.“ Nun ich denke, es wird darauf ankommen, wie sie sich selbst geltend zu machen weiß. Die Hauptschwierigkeit wird sein, über das ungeheuere Gebiet, das sie in Betrachtung zu nehmen hat, Herr zu werden. Es wird vielfach an den nöthigen Vorarbeiten fehlen, und es wird daher am zweckmäßigsten sein, sich zunächst auf die Gebiete zu beschränken, welche als hinreichend durchforscht gelten können. Unsere Zeit ist ja in Forschungen unendlich emsig, und so möge allerdings auch die Theologie nicht zögern, sich auf ein Gebiet zu wagen, auf welchem sie jedenfalls reiche Ausbeute gewinnen kann. Doch würden wir selbst dann nichts für die Kirche fürchten, wie der Verfasser thut, wenn sie zu lange warten würde und andere sich des Gegenstandes zuerst bemächtigt hätten. Die Wahrheit wird stets zum Siege dringen, und für den Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist es nur vortheilhaft, wenn er von den verschiedensten Händen in Angriff genommen wird. Möge deshalb auch der Verfasser mit freudigem Muthe an die Arbeit gehen, zu der er einen besonderen Beruf in sich fühlt.

Ed. Engelhardt.

Inhalt des Jahrganges 1872.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.



